MÜNCHENER
THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

8. Jahrgang 1957 Nummer 1

# Das Psalterium der Apostelmatutin

*Von Joseph Pascher, München*

Das römische Chorgebet singt die Psalmen während des Jahres im allgemeinen nach der einfachen Reihenfolge Woche für Woche, sonntags mit Ps 1 beginnend. Das ist eine Gepflogenheit, die schon vor dem hl. Benedikt im 5. Jahrhundert in Übung war. Ausnahmen macht man für die Laudes und die Komplet, wo man Psalmen auswählt, die zum Sinne der Gebetsstunde passen. Ebenso hat man in der Prim des Donnerstags den eucharistischen Ps 22 und am Freitag Ps 21. Die Regel bildet aber die „lectio continua".

Will die Kirche nun ein Fest feiern, sei es das Gedächtnis geschichtlicher Ereignisse oder Personen, was früher allein möglich war, oder das Fest eines Glaubensgeheimnisses, was heute häufiger vorkommt, so wählt sie auch ihre Psalmen im Offizium so, daß darin der Sinn des Festes aufleuchtet. Es ist reizvoll und nützlich, diesem Verfahren nachzugehen. Man erfährt dabei, welche Gedanken die Kirche mit ihrem Beten verbindet und gewinnt eine bessere Möglichkeit, sich in das Gebet der Ecclesia einzufühlen, das man als ihr amtliches Organ zu vollziehen hat.

Hier soll nun der Psalter der Apostelmatutin untersucht werden. Es handelt sich dabei um eine sehr alte Ordnung. Das soll zuerst gezeigt werden. Aus der alten Psalmenfolge wird sodann sichtbar gemacht, wie die alte Kirche das Apostelamt in ihrer Feststimmung sah.

## 1. Das Alter des Apostelpsalters

Alle uns erhaltenen Chorbücher enthalten für die Matutin die uns bekannte Psalmenserie, die mit Ps 18 unter der Antiphon „in omnem terram" beginnt. Hier werden zum Nachweis vier römische und vier benediktinische Quellen benutzt: I. Römisch: 1. Das gegenwärtige Brevier (Br), 2. der codex Compendiensis (9. Jh. Cp), 3. das Ordinale von Exeter (14. Jh. Ex), 4. das Antiphonar von S. Peter (cod. B. 79. 12. Jh. Vat). II. Benediktinisch: 1. Das gegenwärtige monastische Brevier (Mon), 2. das Antiphonale von Lucca (12. Jh. Lc), 3. das Antiphonale von Worcester (13. Jh. Wo), 4. das Antiphonar des Hartker von S. Gallen (10. Jh. Gal).

Der Überblick lehrt, daß alle römischen Fälle übereinstimmen. Er zeigt aber weiter, daß die Psalmen dieser Neunerreihe sämtlich auch in allen benediktinischen Zwölfern enthalten sind. Gal ist ein Typus für sich und läßt erkennen, daß sein Verfasser die römische Reihe gekannt und für seine benediktinische Weise durch Einfügung von Pss 23, 31 und 32 ergänzt hat. Bei den anderen benediktinischen Ordnungen könnte man einen Augenblick daran denken, daß sie älter wären als der römische Neuner und daß dieser durch Kürzung aus einem von ihnen entstanden wäre. Doch verbietet sich das durch eine besondere Beachtung der Antiphonen. Der ganze Psalter entnimmt nämlich seine Antiphonen jeweils aus dem Psalm. Nur der Psalmenüberschuß bei Lc und z. T. bei Wo macht eine Ausnahme. Hätte vor Lc schon einmal eine Reihe nach

ST. ALBERT
Ausgesch[illegible]len
Bibli[illegible]berg

Die ersten wichtigen Erkenntnisse liefert eine Tabelle, in der die Zwölferreihen der benediktinischen Ordnung neben die Neunerreihen der römischen gestellt werden:

| | | | | | | | | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Br | 18 | | | | 33 | 44 | 46 | 60 | 63 | | 74 | | 96 | | 98 | |
| Cp | 18 | | | | 33 | 44 | 46 | 60 | 63 | | 74 | | 96 | | 98 | |
| Ex | 18 | | | | 33 | 44 | 46 | 60 | 63 | | 74 | | 96 | | 98 | |
| Vat | 18 | | | | 33 | 44 | 46 | 60 | 63 | | 74 | | 96 | | 98 | |
| Mon | 18 | | | | 33 | 44 | 46 | 60 | 63 | | 74 | 95 | 96 | 97 | 98 | 100 |
| Lc | 18 | | | | 33 | 44 | 46 | 60 | 63 | | 74 | 95 | 96 | 97 | 98 | 100 |
| Wo | 18 | | | | 33 | 44 | 46 | 60 | 63 | 64 | 74 | 95 | 96 | 97 | 98 | |
| Gal | 18 | 23 | 31 | 32 | 33 | 44 | 46 | 60 | 63 | | 74 | | 96 | | 98 | |

(Die unterstrichenen Nummern haben psalmfremde Antiphonen)

Art von Mon bestanden, in der auch der Überschuß schon Psalmantiphonen gehabt hätte, wäre es nicht zu erklären, wie Lc dazu kommt diesePsalmantiphonen von Pss 95, 97 und 100 und gerade sie mit einer neutestamentlichen Antiphon auszustatten:

Ps 95: „Tollite iugum meum" (Mt 11, 29)
Ps 97: „Iugum enim meum suave est" (Mt 11, 30)
Ps 100: „Tradent enim vos" (Mt 10, 17)

Der Befund erweckt den Anschein, daß die Ergänzung der Neunerreihe in Lc ursprünglich ist und daß man erst sekundär wieder zu Psalmantiphonen in Mon zurückgekehrt ist. Sicher ist jedoch, daß die benediktinischen Reihen durch Erzänzung der römischen entstanden sind.

Die Tabelle enthält vier benediktinische Ordnungen. Von diesen sind nur zwei (Mon und Lc) völlig gleich, wenigstens in der Psalmenauswahl. Die Auffüllung des römischen Neuners ist also nicht weniger als dreimal in verschiedener Weise erfolgt, und eine eingehendere Erforschung der Quellen würde wahrscheinlich ergeben, daß es noch weit mehr Formen der Ergänzung gibt.

Die Feststellung, daß der römische Apostelpsalter älter ist als alle nachgewiesenen benediktinischen, ist zunächst nur eine relative Zeitbestimmung. Sie zeigt, daß die verschiedenen Abteien immer wieder nach der Weisung der Regel verfuhren. An Heiligenfesten mußten sie Psalmen „ad ipsum diem pertinentes" singen (c. 14). Als Grundlage für ihre Auswahl diente ihnen das römische Antiphonar. Unter den Martyrerfesten, die die Mönchsgemeinden begingen, waren sicher schon von Anfang an Gestalten wie Petrus und Paulus im Vordergrund. Das gilt bestimmt auch schon von der Zeit des Mönchsvaters selbst. Nach dem Quellenbefund wird man also schon damals die römische Neunerreihe benutzt haben, so daß man deren Alter bis in das 5 Jh. hinaufrücken darf.

Unter den benutzten Quellen bildet in mancher Beziehung Vat einen Sonderfall. Zu den Eigenarten dieses Antiphonars gehört es vor allem, daß es an manchen Festtagen zweimal eine Vigil verzeichnet. Das gilt auch vom Fest der Apostelfürsten Petrus und Paulus. Die erste „Vigil" schreibt die Psalmen der oben behandelten Reihe vor, die zweite dagegen eine Martyrerreihe:

1 2 3 4 8 10 14 15 19

Es ist die Reihe, die auch sonst für alle Martyrer und Jungfrauen eingesetzt ist.

Merkwürdiger Weise wird dieselbe Serie auch für den 30. Juni, das Gedächtnis des Apostels Paulus gefordert. Wie kommt es überhaupt im Antiphonar zu einer solchen

doppelten Matutin am gleichen Tag? Für Weihnachten wissen wir, daß die erste um Mitternacht in S. Maria Maggiore gefeiert wurde, die zweite gegen Morgen in S. Peter. Sie waren also nicht ursprünglich für die gleiche Kirche bestimmt. So dürfte es auch am 29. Juni sein. Es liegt nahe, zu denken, daß die eine, die zu Ehren des hl. Paulus, ursprünglich nach S. Paul vor den Mauern gehörte. Dann ist es verständlich, daß sie mit demselben Psalter am 30. Juni noch einmal als „Gedächtnis" auftaucht, diesmal wirklich „ad s. Paulum" (comes von Würzburg).

Stimmt das, so ist unsere Apostelserie für S. Peter, und zwar spätestens im 5. Jahrhundert zusammengestellt worden. Wenn die Reihe nunmehr auf ihre Motivierung untersucht wird, so stellt das Ergebnis etwas über die religiöse Denkweise des 5. Jahrhunderts dar.

## 2. Die Motive des Apostelpsalters

Das Buch der Psalmen verdankt seine hohe Einschätzung in der christlichen Frömmigkeit nicht allein dem Glauben an die Inspiration, daß es „im Heiligen Geiste" geschah, als David sang: „Der Herr sprach zu meinem Herrn..." (Ps 109, 1; vgl. Mk 12,36 par.) Der eigentliche Aufschwung einer Psalmenfrömmigkeit setzte erst ein, als es gelang, im Psalterium eine großangelegte Prophetie zu erkennen, in der man die Stimme Gottes, die Stimme Christi und die Stimme der Kirche zu hören glaubte. Neben den damit genannten Motiven steht auch die überaus häufige Deutung auf die Apostel. Einige dieser Erklärungen sind so sehr Allgemeingut christlicher Psalmenfrömmigkeit, daß in ihnen alle Kommentare übereinstimmen und daß man hier auch den sicheren Beweggrund der liturgischen Verwendung erkennen kann.

Die Untersuchung stützt sich auf die Psalmenerklärungen der Väter, beschränkt sich aber dabei auf die Kommentare. Daneben steht die Deutung zur Verfügung, die durch die Antiphonen gegeben wird. Zuletzt könnte einmal unabhängig von diesen Stützen der Psalmtext selbst zu Rate gezogen werden, obwohl dabei sehr zu bedenken ist, ob es einem Theologen des 20. Jahrhunderts möglich ist, ohne Stütze zu erfassen, was die Liturgiegestalter des 5. Jahrhunderts aus dem Psalmwort heraushörten.

Von den Väterkommentaren werden herangezogen:

Augustinus, Enarrationes in Pss. (PL 36. u. 37).
Hieronymus, Tractatus in Pss. (ed. Morin in Anecdota Mareds. III, 2)
Tractatus in Pss. Series altera (l. c. III, 3)
Ps. Hieronymus, Breviarium in Pss. (PL 26)
Arnobius j. Commentarii in Pss. (PL 53)
Cassiodorus, Commentarii in Pss. (PL 70)

### Ps 18

Gleich der erste Psalm der Reihe, das Sonnenlied Ps 18, besitzt eine einheitliche Deutung bei den Vätern, und diese wird auch durch die Antiphon bezeugt. Doch erhält der Wink der Antiphon noch eine erfreuliche Vertiefung, wenn man die Väter heranzieht.

Die Antiphon bietet V. 5: „In omnem terram exivit sonus eorum et in fines orbis terrae verba eorum". Es ist klar, daß das Psalmwort auf die Stimme des Apostels gedeutet wird, die das Evangelium in alle Welt hinausträgt. Kein anderer Psalm steht im Apostoloffizium auf so starken Füßen wie Ps. 18. Denn der Apostel Paulus beruft sich auf ihn für die weltweite Verbreitung des Evangeliums: „Haben Sie etwa nicht

gehört ? In alle Welt ist ihr Klang hinaus gedrungen und ihre Worte bis an die Grenzen der Erde" (Röm 10.18). Die Liturgie übersieht das nicht, denn sie liest die Römerperikope am Fest des Apostels Andreas. Kein Wunder, daß auch die Väter hier eine einmütige Deutung vertreten.

Augustinus hat in seinem Kommentar zwei Enarrationes, die aber beide auf dasselbe hinauslaufen. Nur tritt hier noch der glanzvolle Gedanke hinzu, der der Untersuchung auch später begegnen wird, daß die Apostel mit den Caeli gleichgesetzt werden: „Die Himmel rühmen die Ehre Gottes (V. 2) Die gerechten Evangelisten, in denen Gott wie in den Himmeln wohnt, erklären die Herrlichkeit unseres Herrn Jesu Christi oder die Herrlichkeit, mit der der Sohn den Vater auf Erden verherrlicht hat. Die Taten der Kraft Gottes verkündet das Firmament, das vorher in Furcht Erde war, nun aber in der Zuversicht Heiligen Geistes Himmel geworden ist... Nicht sind da Stimmen, deren Laut man nicht hörte (V. 4). (Stimmen), durch die man nicht hörte den Laut der Evangelisten. Denn allen wird das Evangelium verkündet" (PL 36, 154). Begeistert ruft er in dem dann folgenden „Sermo ad populum": „Nicht sind da Stimmen und Reden, deren Laut man nicht hörte. Wessen (Stimme und Rede) ?, wenn nicht die der Himmel, die die Herrlichkeit Gottes künden! Nicht sind da Stimmen, nicht Reden, deren Laut man nicht hörte. Lest die Apostelgeschichte, wie der Heilige Geist herabkam und wie sie alle von ihm erfüllt wurden. Da sprachen sie die Sprache aller Völker, wie der Geist ihnen zu reden verlieh (Ap 2, 4). Siehe, da sind nicht Stimmen, nicht Reden, deren Laut man nicht hörte. Vielmehr: nicht dort allein, wo sie (vom Hl. Geist) erfüllt wurden, erklangen (die Stimmen), über die ganze Erde geht ihr Klang, bis an die Enden der Erde ihr Wort. Deswegen sprechen auch wir hier. Denn ihr Klang ist bis zu uns gelangt, der Klang, der über die ganze Erde ausging... Deswegen ging der Klang aus in alle Welt, daß du eingehst in den Himmel" (PL 36, 100).

Auf den gleichen Ton ist die Erklärung des jüngeren Arnobius abgestimmt: „Irdische künden die Herrlichkeit von Menschen, Himmlische erzählen die Herrlichkeit Gottes. So erzählten die Magier die Ehre Gottes, als sie auf das Zeichen des Sternes die Heimat verließen. Aber Himmel sind auch die Apostel geworden, da sie in sich tragen die Sonne der Gerechtigkeit und nach Weise der Sterne die Verdienste, die in Mannigfaltigkeit mit verschiedenem Glanz leuchten. Da sie also die Herrlichkeit Gottes erzählen, verkünden die Werke Gottes das Firmament ihrer Lehre... Der Vater hat das Wort hervorgebracht. Dieses Wort, eingehüllt in die Nacht des jungfräulichen Schoßes, vermittelte das Wissen von sich (dem Wort) ihm, der in die Nacht des unfruchtbaren Schoßes der Elisabeth gehüllt war. Das verkündeten die Apostel und da war dann nicht eine Rede und nicht eine Stimme, deren Laut nicht gehört ward..." (PL 53, 349).

Auch das Breviarium vergißt etwa um die gleiche Zeit nicht, in der Kürze seiner Sätze zu bemerken: „Die Himmel sind die Apostel. Die Herrlichkeit ist dasselbe wie die Werke, erzählen dasselbe wie sie verkünden, denn sie verkünden die Herrlichkeit Gottes" (PL 26, 924).

Alles klingt im Jahrhundert des hl. Benedikt noch einmal so zusammen, daß kein Zweifel herrschen konnte, Ps 18 sei ein Lied „pertinens ad solemnitatem apostolorum". Cassiodor erklärt: „Wenngleich man dem Wortlaut nach verstehen kann, die Himmel hätten Gottes Herrlichkeit gerühmt, als ein Stern als Führer den Magiern vorausging, als sie nach Bethlehem kamen, der über der Wiege stehen blieb und die Ankunft des Herrn und Erlösers anzeigte, so beziehen wir es doch besser auf die Apostel und Propheten, die über seine Ankunft sprachen und den Erdkreis mit

heiligen Mahnungen erfüllten. In ihnen hat Gott gewohnt wie in den Himmeln, er, der alles weithin umfaßt und in sie eingeht nicht zum Teil, sondern in der ganzen Fülle seiner Majestät" (PL 70, 138).

Hier wird der Strom überlieferter Deutung spürbar, der die römischen Liturgen veranlaßt hat, Ps 18 zur Ausstattung des Apostoloffiziums zu benutzen und die entsprechende Antiphon zu verwenden. Zu wissen, daß im Strom der Überlieferung wenigstens seit Augustinus die heilige Zwölf der Apostel die Himmel sind, gibt der Psalmenwahl eine ungeahnte Bildhaftigkeit.

## Ps 63

Ein weiterer Psalm aus der Reihe der neun besitzt eine ähnliche Beglaubigung durch das Motiv der Verkündigung. Ps 63 tritt im römischen Chorgebet mit V. 10 als Antiphon auf: „annuntiaverunt opera Dei et facta eius intellexerunt". Vielleicht hat hier, abgesehen von dem verlockenden Wortlaut, auch das Motiv aus Ps 18 die Wahl mitbestimmt.

Augustinus zieht in seiner Erklärung noch das erste Halbsätzchen des Verses zur Deutung heran: „Es fürchtete jeglicher Mensch". Dadurch gewinnt er besondere Kraft und in der Deutung auf die Apostel besondere Konkretheit: „Sie predigten den Herrn. Zuerst fürchtete Petrus, fürchtete den Feind. Noch war seine Seele dem Feind nicht entrissen. Befragt von der Magd, er gehöre zu seinen Jüngern, leugnete er den Herrn dreimal. Der Herr erstand und festigte die Säule. Nun predigte Petrus ohne Furcht und mit Furcht. Ohne Furcht vor denen, die den Leib töten, mit Furcht vor dem, der die Macht hat, Leib und Seele in der Hölle des Feuers zu töten." Verbindet der Erklärer die apostolische Predigt mit dem Furchtmotiv bei Petrus von der Verleugnung her, so tut er dasselbe für das ganze Apostelkollegium bei dem Predigtverbot des Hohen Rates (Apg 5, 27–29): „Als die Apostel die Werke Gottes verkündeten, ließen die Hohenpriester sie sich vorführen, drohten ihnen und verboten, im Namen Jesu zu predigen. Jene aber sprachen: Saget uns, wem man mehr gehorchen muß, Gott oder den Menschen..." (PL 36, 768f.).

Wenn es stimmt, daß die Psalmenreihe gerade für das Fest in S. Peter zusammengestellt wurde, so mußte einem Liturgen, der die Enarrationes des Augustin kannte, Ps 63 mit seiner Verbindung von Furcht und Apostelmotiv besonders passend erscheinen. Ebensosehr eignete sich der Psalm aber auch für andere Apostelfeste.

Cassiodor kennt eine ähnliche Deutung auf die Jünger, die „die Werke des Herrn verkündigt haben", „nämlich die Herrlichkeit der Auferstehung, das Erkennen bei der Brotbrechung, die Auffahrt in den Himmel, alles das haben die Jünger in mannigfaltigen Sprachen verkündet und alles übrige, was der Herr und Erlöser nach seiner Auferstehung gezeigt hat" (PL 70, 442).

## Ps 44

Mit seltener Einmütigkeit erfährt ein Psalm seine Deutung für das Apostoloffizium, der sonst für ganz andere Zusammenhänge, nämlich für das Brautmotiv in einer Anzahl von Psalmenserien weihnachtlichen Typus' verwendet wird (Weihnachten, Beschneidung des Herrn, Marienfeste, Jungfrauengedächtnis und Feste heiliger Frauen). Es ist Ps 44, das Lied von der Hochzeit des Königs.

Der Psalm ist von den Antiphonaren einhellig wegen V. 17 für das Offizium der Apostel ausgewählt: „Constitues eos principes super omnem terram: memores erunt nominis tui, Domine". Ein seltener Vorzug: Die Apostel sind die zum fürstlichen Rang erhöhten Söhne des königlichen Paares, Christus/Kirche. Wenn das Apostelfest des 29. Juni zuerst mit diesem Psalm ausgezeichnet wurde, dann gilt auch der Fürstentitel zunächst dem Petrus.

Für Leo I. ist es klar, daß Petrus nach dem Willen des Herrn „princeps apostolorum" sein soll. Zur Messiasfrage (Mt 16, 13ff.) erklärt er: „Der ist erster im Bekenntnis des Herrn, der erster ist in apostolischer Würde" (PL 54, 429). „Der heilige Petrus, princeps apostolici ordinis, ward bestimmt für die Burg des römischen Imperiums" (PL 54, 424). Begeistert ruft er am Schluß einer Festpredigt des 29. Juni aus: „Wir sagen Dank dem ewigen König, unserem Erlöser, dem Herrn Jesus Christus, daß er solche Macht gegeben hat ihm, den er zum Fürsten der ganzen Kirche gemacht hat zur Ehre und zum Lob seines Namens, dem Ehre und Herrlichkeit ist in alle Ewigkeit" (PL 54, 432). Demnach dürfte der Principestitel dem Apostel Petrus gelten und zwar in dem doppelten Sinn, daß er der erste des Apostelkollegiums und der Princeps der ganzen Kirche ist. In diesem Sinn wurde dann wohl auch gerade für das Petrusgedächtnis Ps 44 ausgewählt.

Daß Ps 44 mit seiner Antiphon nachmals auch in ein Apostel-Commune übergehen konnte, liegt nicht zuletzt darin begründet, daß die Väterkommentare in dieser Deutung übereinstimmen.

Augustinus legt in V. 17 mehr den Nachdruck auf die erste Hälfte: „Pro patribus tuis nati sunt tibi filii". „Für deine Väter sind dir Söhne geboren. Die Apostel haben dich gezeugt. Sie sind gesandt worden, sie haben gepredigt, sie, die Väter... Als Väter sind die Apostel gesandt worden. Für die Apostel sind dir Söhne geboren, Bischöfe sind eingesetzt worden. Denn die Bischöfe, die heute in der ganzen Welt eingesetzt sind, von wo sind sie gezeugt? Die Kirche selbst nennt jene Väter, sie hat sie gezeugt, sie hat sie auf den Thron der Väter gesetzt... Für Deine Väter sind dir Söhne gezeugt, du setztest sie als Fürsten über die ganze Erde. Das ist die katholische Kirche. Ihre Söhne sind zu Fürsten über die ganze Erde gesetzt. Ihre Söhne sind an Stelle der Väter eingesetzt" (PL 36, 513).

Wie allgemein so oder so die Deutung auf die Apostel ist, zeigt wieder Arnobius, der in seinem Kurzkommentar das Motiv ebensowenig vergißt wie sein Zeitgenosse, der Verfasser des Breviariums in Pss. „Dort (im Tempel des Königs) sind Gott anstelle der zwölf Patriarchen zwölf andere Söhne geboren worden, die der Herr Jesus zu Fürsten über die ganze Erde gesetzt hat" (PL 53, 389). Das Breviarium variiert den Gedanken des Augustinus: „Die Apostel waren deine Väter, o Kirche. Denn sie haben dich gezeugt. Jetzt aber, da sie von der Erde geschieden sind, hast du an ihrer Stelle die Bischöfe als Söhne, die von dir geschaffen sind" (PL 26, 1018).

Bei Cassiodor strömen die Motive wieder zusammen. „Für die alten Väter, d.h. für die Götzenverehrer, sind dir Söhne geboren, die Apostel, die er als Fürsten der Predigt über die ganze Erde ausgesandt hat" (PL 70, 327).

## Ps 46

Dem Motiv nach ist Ps 46 dem vorhergehenden innerlich verwandt. Zwei Verse wirkten als Anreiz, beide mit dem Gedanken einer herrscherlichen Würde. Als Antiphon haben die römischen Liturgen V. 10 gewählt: „Principes populorum congregati sunt

cum Deo Abraham". Die Lesart weicht vom Psalterium Romanum ab und deckt sich mit der des Gallicanums. Augustinus denkt nicht daran, den Vers mit den Aposteln in Verbindung zu bringen. Die „principes" „aller Völker" sind ihm Männer in hoher Würde, die wie der Hauptmann von Kapharnaum zu Christus kommen. Anders erklärt Arnobius: „Fürsten bedeutet hier die Engel, die mit dem Gott Abrahams zu Maria kamen, als sie das Gloria sangen" (PL 53, 390). Auch Cassiodor deutet in diesem Vers nicht auf die Apostel.

Und doch gilt der Psalm wegen eines anderen Verses von den Aposteln: „Subiecit populos nobis" (V. 4). Hier setzt Augustinus ein: „Wen hat er unterworfen und wem? Wer ist es, der spricht? Etwa die Juden? Offenbar die Apostel, offenbar die Heiligen. Denn ihnen hat Gott die Stämme und Völker untertan gemacht, auf daß heute unter den Völkern geehrt werden, denen es vergönnt war, durch ihre Mitbürger zu sterben. Wie ihr Herr von seinen Mitbürgern getötet worden ist und von den Heiden geehrt wird, von den Seinigen gekreuzigt, von Fremden angebetet wird, die aber um den Preis (seines Blutes) die Seinen geworden sind. Denn deswegen hat er uns erkauft, daß wir ihm nicht fremd wären. Du glaubst also, es sei Stimme der Apostel: Er hat uns die Völker unterworfen, Nationen uns unter die Füße gelegt? Ich weiß es nicht! Es wäre erstaunlich, wenn die Apostel so stolz redeten, daß sie sich freuten, die Völker seien unter ihre Füße gelegt, das heißt: die Christen unter die Füße der Apostel! Sie freuen sich vielmehr, daß wir mit ihnen unter die Füße dessen gelegt sind, der für uns gestorben ist. Unter die Füße des Paulus eilten, die des Paulus sein wollten. Er aber sprach: Ist etwa Paulus für uns gekreuzigt? (1 Kor 1, 15) Was ist also hier? Was werden wir annehmen? Er hat uns die Völker unterworfen und die Nationen uns unter die Füße gelegt? Die zum Erbe Christi gehören, sind alle in allen Völkern. Und alle, die nicht zum Erbe Christi gehören, sind unter allen Völkern. Ihr seht, wie die Kirche Christi im Namen Christi erhöht wird, daß alle, die noch nicht an Christus glauben, unter die Füße der Christen gelegt sind. Wie viele kommen zur Kirche, die noch nicht zur Kirche gehören, und erbitten die Hilfe der Kirche! Sie soll ihnen zeitlich helfen, obwohl sie noch nicht in Ewigkeit mit uns herrschen wollen. Da nun alle die Hilfe der Kirche suchen, auch die, die noch nicht in der Kirche sind: Hat er da nicht alle Völker und Nationen uns unter die Füße gelegt?" (PL 36, 526f.).

Augustinus kennt eine Deutung auf die Apostel. Aber er liebt sie nicht und setzt lieber die Ecclesia an die Stelle ihres Herrschertums. Auch will er nichts davon wissen, daß die Christen unter den Füßen der Apostel sind. Ps. Hieronymus ist weniger ängstlich, führt aber den Gedanken nicht näher aus: „Die Apostel sagen: Er hat uns die Völker unterworfen... Daß die Nationen und Völker ihnen unterworfen sind, sagen sie: ihre Bosheit haben sie zertreten und und sie des Erbes Christi würdig gemacht" (PL 26, 1020). Cassiodor bezieht den Vers lieber auf alle Christen, „denen geistlich untertan sind, die ihre Verdienste nicht erreichen können". Aber er kennt die Bedenken des Augustinus und mahnt, damit das Apostelmotiv doch wieder aufnehmend: „Aber wir müssen das mehr geistlich nehmen, damit nicht Selbstüberhebung, was ferne sei, die heiligen Männer berühre. ‚Füße' bedeutet die heilige Verkündigung, deren Untertanen die Völker mit Recht genannt werden" (PL 70, 333f.). So zeigt es sich, daß zwar eine starke Neigung besteht, Ps 46 wegen V. 4 als Apostelpsalm zu wählen, daß man aber doch lieber V. 10 in den Vordergrund stellt.

Wenn in Ps 44 und Ps 46 das Fürstenmotiv herrscht, so ist das nichts anderes, als was an Apostelfesten immer im Introitus und im Offertorium gesungen wird: „Nimis confortatus est principatus eorum" (Ps 138, 17. Fehlübersetzung aus der LXX), „Gar machtvoll ist ihr Herrschertum".

## Ps 33

Man ist etwas verwundert, Ps 33 in der Serie für die Apostel zu finden. Befragt man die Antiphon, so weist sie eher auf einen Martyrer hin. Als spezifisch für Johannes den Täufer ist Ps 33 auch im römischen Offizium verwendet, aber nicht wegen des zur Antiphon der Aposteltage erhobenen V. 18 „Clamaverunt iusti et Dominus exaudivit eos", sondern sichtlich wegen V. 6 „Accedite ad eum et illuminamini".

Wenn Ps 33 indessen mit seiner Antiphon „Clamaverunt" zum Martyrer paßt, so rührt das daher, daß das christliche Altertum die Apostel mit Vorzug als Blutzeugen sah. Wie schon bemerkt, hatte Rom für Paulus die Martyrerserie. Vielleicht hat Augustinus die Verwendung des Psalmes für das Gedächtnis in St. Peter veranlaßt durch die Ausführungen zu Ps 33, 18 in seinem Kommentar: Der Vers: „Clamaverunt... et exaudivit" ruft im Erklärer die Frage wach: „Der Gott der drei Jünglinge, ist er nicht auch der Gott der Makkabäer? Die einen hat er gerettet, die anderen nicht". In diesem Zusammenhang kommt er auf Petrus zu sprechen: „Er rettete den Petrus, als der Engel zu diesem kam, da er in Fesseln lag, und zu ihm sprach: Steh auf und geh hinaus! Da wurden plötzlich seine Fesseln gelöst, er folgte dem Engel und er befreite ihn (Perikope des 29. Juni: Apg 12, 7). Hatte Petrus nun etwa die Gerechtigkeit verloren, daß er ihn nicht vom Kreuz befreite? Auch da befreite er ihn! Oder lebte er deswegen lange, um ein Ungerechter zu werden? Vielleicht erhörte er ihn mehr später als früher, da er ihn (jetzt) wahrhaft aus allen Bedrängnissen erlöste. Denn als er ihn zuerst erlöste, wieviel mußte er da hinterher noch erdulden! Später aber schickte er ihn dahin, wo er nichts mehr hätte leiden können" (PL 36, 320). Hier greift Cassiodor das gleiche Problem auf, ohne aber in der Kürze seiner Ausführungen Petrus zu erwähnen: „Was soll man also von den Martyrern sagen, die der Marter der Tyrannen keineswegs entgangen sind? Offenbar sind sie befreit, da sie zum Himmelreich geleitet, aller Trübsal sichtlich entzogen sind. Denn der Ruf der Gerechten wird nicht allein im Hinblick auf das irdische Wohl, sondern vor allem auf das ewige immer erhört" (PL 70, 238f.). Auch das Breviarium geht kurz auf die Frage ein, erwähnt wie Augustinus die Jünglinge im Feuerofen und die Makkabäer, aber nicht den Apostel, und deutet die gleiche Lösung an (s. PL 26, 978).

## Ps 60

Ps 60 tritt mit seinem V. 6b als Antiphon auf: „Dedisti hereditatem timentibus nomen tuum, Domine". An dieser Stelle sehen die Kommentare keine Andeutung des Apostelamtes. Der Liturge aber, der das Petrusoffizium mit dieser Antiphon ausstattete, erblickte in dem Apostel offenbar den Erben Christi oder im Bischof von Rom, wie es Leo I. gelegentlich ausdrückt: „In diesem Sinne, Geliebte, wird in vernünftigem Gehorsam das heutige Fest begangen, daß in meiner niedrigen Person der gesehen und geehrt wird, in dem die Sorge aller Hirten mit der Obhut über alle ihm anvertrauten Schafe fortdauert und dessen Würde auch in dem unwürdigen Erben nicht fehlt" (PL 54, 147; s. Homilie im Commune heiliger Päpste; vgl. auch die Väterstimmen zu Ps 44, 17a. s. oben S. 6).

Eine andere Frage ist, ob das Wort von der Erbschaft wirklich der Grund dafür ist, daß man Ps 60 so verwendete. Die Kommentare legen eher eine Berufung auf V. 3b nahe: „In petra exaltasti me". Es ist kaum vorstellbar, daß dieses Stichwort in einer für den Apostel Petrus zusammengestellten Psalmenreihe übersehen worden sein sollte. Die Väter deuten das Wort auf Christus und die Kirche. „Auf den Felsen hast

du mich erhöht", erklärt Augustinus: „Schon hier also erkennen wir, wer von den Enden der Erde her ruft. Laßt uns an das Evangelium denken: Auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen (Perikope des 29. Juni: Mt 16, 18). Also sie ruft von den Enden der Erde, die er auf Felsen gebaut wissen wollte. Wer aber ist Fels geworden, damit die Kirche auf Felsen gebaut würde? Höre Paulus: Der Fels aber war Christus (1 Kor 10, 4). Auf ihm also sind wir aufgebaut. Deshalb ward der Fels, auf den wir gebaut sind, zuerst von Wind, Strom und Regen erschüttert (Mt 7, 24f.), als Christus vom Teufel versucht wurde. Siehe, in welcher Festigkeit er dich gründen wollte. In der Tat ist unser Ruf nicht verhallt, sondern erhört: Denn in großer Hoffnung stehen wir: Auf Felsen hast du mich erhöht!" (PL 36, 724f.). Der Deutung des Augustinus folgen Ps. Hieronymus und Cassiodor. Der erstere übernimmt von seinem Vorbild auch die Auslegung von Mt 16, 18 (PL 26, 1057) auf Christus.

Und doch kann der römische Liturge offenbar eine Deutung auf Petrus vornehmen. Sagt doch Leo I. in einer Predigt zum Jahrestag seiner Erhebung auf den päpstlichen Thron: „Große und wunderbare Teilnahme an seiner Macht hat die Herablassung Gottes diesem Manne verliehen". „Wie mein Vater dir meine Gottheit offenbart hat, so gebe ich dir bekannt deinen Vorrang. Du bist Petrus. Das heißt: Da ich der unverletzliche Fels, der Eckstein bin, der die Zweiheit eint, das Fundament, außer dem keiner ein anderes legen kann (Eph 2, 14. 20), bist doch du auch Fels, weil du durch meine Kraft stark bist. So ist dir mit mir gemeinsam durch Teilnahme, was mir an Macht zu eigen ist" (PL 54, 150). Dem römischen Theologen ist alles, was von dem Felsen Christus geschrieben steht, nicht Verlegenheit, sondern nur Bewunderung für die Größe dessen, was dem Apostelfürsten verliehen ist. Daher konnte man auch gut den Psalm für das Gedächtnis des Petrus verwerten. Daß man dann nicht V. 3b zur Antiphon wählte, mag vielleicht doch am Einfluß der Kommentatoren liegen.

## Ps 74

Ps 74, 11 gibt die Antiphon: „Exaltabuntur cornua iusti". Irgendwie muß dieser Vers als Ausdruck des Apostelmotivs empfunden worden sein. Es scheint, daß der Beweggrund für die Auswahl in die Richtung weist, die durch den „Fürsten" angedeutet ist. Die „cornua peccatorum" und die „cornua iusti" spielen eine große Rolle in diesem Lied, und man kann sich vorstellen, daß S. Peter an seinem Fest hier den Lobpreis des Apostelfürsten oder eine Prophetie, die auf seine Erhöhung hinweist, hörte. Die Kommentare freilich knüpfen anderswo an.

Augustinus und nach ihm Cassiodor erklären V. 4 von den Aposteln und berufen sich dabei auf die Sprache des Neuen Testamentes: „Ego confirmavi columnas eius". „Welche Säulen hat er gefestigt? Die Apostel nennt er Säulen. So sagt der Apostel Paulus von seinen Mitaposteln: Die Säulen zu sein schienen (Gal 2, 9). Aber was wären jene Säulen, wenn sie nicht von ihm gefestigt würden? Denn ein Erdstoß hat auch diese Säulen zum Wanken gebracht: im Leiden des Herrn sind alle Apostel verzweifelt. Also wankten diese Säulen während der Passion des Herrn, wurden aber durch die Auferstehung gefestigt. Es rief der Anfang des Baues durch seine Säulen, und in all den Säulen rief der Baumeister. Denn eine von den Säulen war Paulus, als er sprach: Oder wollt ihr Christus erfahren, der in mir spricht? (II. Kor 13, 3). Also heißt es: Ich habe seine Säulen gefestigt" (PL 36, 950).

Cassiodor hängt völlig von Augustinus ab: „Unter den Säulen müssen wir die Apostel verstehen. Sie sind gefestigt worden in der Auferstehung des Herrn, als sie in

seinem Leiden gewankt hatten. Denn er hat sie gefestigt, als er zum Apostel Petrus sprach: Wie oft hat der Satan verlangt, euch zu sieben, wie man Weizen siebt! Ich aber habe den Vater für dich gebeten, daß dein Glaube nicht wanke. Du aber, wenn du bekehrt bist, festige deine Brüder (Lk 22, 31f.)" (PL 70, 537).

Bei Cassiodor wird lediglich besonders offenbar, wie nahe gerade eine Anwendung auf Petrus lag. Der Psalm ist in der Sprache Benedikts „ad solemnitatem pertinens".

## Ps 96

Auch der Ps 96 hat in den Kommentaren seine Beziehungen zum Apostelamt. Augustinus verknüpft das Motiv der Verkündigung mit dem des Himmels wie in Ps 18 zu einem Hinweis: „Es verkünden die Himmel seine Gerechtigkeit" (V. 6) (PL 37, 1245). Hieronymus erblickt in den Wolken des V. 2 (Nubes et caligo in circuitu eius) und in den Blitzen des V. 4 (illuxerunt fulgura eius orbi terrae) die Apostel (Anecdota, III, 2, p. 141–143).

Der Liturge aber wählt den V. 11: „Lux orta est iusto et rectis corde laetitia". Hier dürfte es einmal ganz deutlich sein, wie die Psalmenwahl zustande kam. Die Perikope aus der Apostelgeschichte am 29. Juni war schon im Comes von Würzburg Apg 12, 1–11, die Erzählung von der Befreiung des Petrus aus dem Kerker des Herodes. Dort nun heißt es: „Siehe, da erschien ein Engel des Herrn, und Licht erstrahlte in dem Raum" (V. 7). Nun las der Liturge in Ps 96 das Wort: „lux orta est iusto". Da war es für ihn unmöglich, nicht an seine lectio zu denken. Daher wählte er den Psalm und den Vers als Antiphon.

Aber auch dafür hatte er die Unterstützung des Augustinus: Das natürliche Licht schauen Gute und Böse. Aber, so fragt der Erklärer, „welches Licht behält er dem Gerechten vor... ? Mit Recht haben die Martyrer es geschaut. Sie, die das andere verachteten, erblickten eines, das die ersehnen, die das andere gering schätzen. Licht ist aufgegangen dem Gerechten und den rechtschaffenen Herzen Freude. Glaubt nicht, daß sie wahrhaft im Elend waren, die in Ketten wandelten. Weit ward der Kerker den Gläubigen, leicht waren die Ketten den Bekennern. Sie hatten Freude auf dem Marterrost, die Christus predigten unter Qualen" (PL 37, 1250f.).

## Ps 98

Verbunden mit V. 7b als Antiphon „Custodiebant testimonia eius et praecepta eius", schließt Ps 98 die Serie der Apostelvigil. Auf der Suche nach dem Motiv, insbesondere nach dem Grund für die Wahl der Antiphon, geben die Kommentare keinen Aufschluß.

So wie sie dasteht, ist die Antiphon weder für einen Apostel noch für einen Martyrer bezeichnend, geschweige denn für eine bestimmte Persönlichkeit, etwa für Petrus, für dessen Offizium die Serie doch, wie oben begründet wurde, geschaffen ist. Nun zeigt ein Studium aller Psalmenreihen, daß es eine starke Neigung gibt, Ps 95 mit 97 und Ps 96 mit 98 zu verbinden, offenbar weil die beiden erstgenannten mit dem Initium „Cantate", die anderen beiden mit „Dominus regnavit" beginnen. Es wäre also denkbar, daß im vorliegenden Fall Ps 98 einfach aus formalen Gründen dem Ps 96 gefolgt ist.

Es scheint jedoch eine Lösung zu geben, durch die eine inhaltliche Motivierung geboten wird. Die an und für sich so allgemein gehaltene Antiphon wird nämlich spezi-

fisch, wenn man die erste Vershälfte hinzunimmt: „In columna nubis loquebatur ad eos. Custodiebant testimonia eius et praecepta eius". Der Psalm sagt das von den drei alttestamentlichen Größen: Moses, Aaron und Samuel. Aber sprach Gott nicht auch zu Petrus aus der Wolke? Als der Herr vor den drei Größen des Neuen Bundes verklärt wurde, „da überschattete sie eine lichte Wolke und eine Stimme aus der Wolke sprach: Dieser ist mein geliebter Sohn. Ihn sollt ihr hören!" (Mt 17, 5). Diese Szene war mit der Person des Petrus besonders verbunden, weil er sie in seinem zweiten Brief in Erinnerung bringt (1, 17–18). Zudem las man diese Perikope seit alters am Samstag der Fastenquatember in der Petrusbasilika. Was lag näher, als den Psalm wegen dieses seines Verses 7 für die Ausstattung des Petrusfestes in eben dieser Kirche zu nützen?

## Schluß

Die Untersuchung konnte für jeden der neun Apostelpsalmen eine Motivierung aufzeigen, die der allgemeinen Art entspricht, wie die Liturgie Antiphonen wählt. In einer Anzahl von Fällen wurde die Auswahl besonders dann verständlich, wenn man an ein Fest des Apostels Petrus dachte. So gelang es am leichtesten, ganz dunkle Fälle zu lichten, wenn man voraussetzte, daß nicht die Apostel im allgemeinen oder auch Petrus und Paulus, sondern nur der erstere gefeiert werden sollte.

Wie eingangs gezeigt werden konnte, hatte der Apostel Paulus ursprünglich die Martyrer-Reihe. Heute ist sein Fest ausgestattet mit den Psalmen des Apostel-offiziums. Dieser Übergang dürfte sich an einer Neunerreihe vollzogen haben, an dieser erst die Ausarbeitung zum benediktinischen Zwölfer, den heute das monastische Brevier zeigt. Für diese auch chronologisch bedeutsame Annahme spricht die Ordnung der Antiphonen in Mon, die deshalb zum Schluß noch erörtert werden soll.

1. Qui operatus est Petro in apostolatum, operatus est et mihi inter gentes. Et cognoverunt gratiam, quae data est mihi in Christo Domino. (Ps 18)
2. Scio cui credidi, et certus sum, quia potens est depositum meum servare in illum diem iustus iudex. (Ps 33)
3. Mihi vivere Christus est et mori lucrum. Gloriari me oportet in cruce Domini nostri Jesu Christi. (Ps 44)
4. Tu es vas electionis, sancte Paule apostole, praedicator veritatis in universo mundo. (Ps 46)
5. Magnus sanctus Paulus, vas electionis, vere digne est glorificandus, qui et meruit thronum duodecimum possidere. (Ps 60)
6. Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi. (Ps 63)
7. Saulus, qui et Paulus, magnus praedicator, a Deo confortatus, convalescebat et confundebat Iudaeos. (Ps 74)
8. Ne magnitudo revelationum extollat me, datus est mihi stimulus carnis meae, angelus satanae, qui me colaphizet. Propter quod ter Dominum rogavi, ut auferretur a me, et dixit mihi Dominus: Sufficit tibi, Paule, gratia mea. (Ps 95)
9. Reposita est mihi corona iustitiae, quam reddet mihi Dominus in illa die iustus iudex (Ps 96)
10. Ter virgis caesus sum, semel lapidatus sum, ter naufragium pertuli pro Christo Domino. (Ps 97)
11. Gratia Dei sum id quod sum, et gratia eius in me vacua non fuit. (Ps 98)
12. Sufficit tibi, Paule, gratia mea. Nam virtus in infirmitate perficitur. (Ps 100)

Die Reihe dieser Antiphonen zeigt einen Konstruktionsfehler, den ein und derselbe Liturge kaum gemacht hätte. Drei der letzten Nummern sind aus 2 Kor 11 genommen: 8, 10 und 12. Das sind aber gerade die Antiphonen jener Psalmen, die das benedik-

tinische Antiphonar ergänzt hat. An sich gehörten die drei zusammen, auch wenn sie die Folge der Paulusperikopen nicht ganz einhalten. Sie sind nun aber getrennt durch Antiphontexte aus anderen Paulusbriefen: Nr. 9: 2 Tim 4, 8; Nr. 11: 1 Kor 15, 10. Daraus geht deutlich hervor nicht nur, daß die Neunerreihe wieder zeitlich früher ist als Mon, sondern auch daß die Ergänzung auch bei Paulus bereits die Apostelserie vorfand.

Nun zeigt aber der Vergleich mit der Reihe der römischen Antiphonen, daß hier nicht, wie zu erwarten wäre Nr. 8, 10 und 12 fehlen, sondern 10, 11 und 12. Das zwingt zu der Annahme, daß die Serie des heutigen römischen Breviers und der Antiphonare, soweit wir sie zurückverfolgen können, ihrerseits durch Kürzung einer benediktinischen Ordnung entstanden sind.

Auch die ursprüngliche Neunerreihe scheint nicht mehr ganz intakt zu sein. 1 bis 3 spricht der Apostel. Es fällt in den folgenden Nummern auf, daß doch eigentlich 6 und 9 zusammengehören. Eine Vertauschung von 6 und 7 im ursprünglichen Neuner bringt das Getrennte wieder zusammen, zeitigt aber darüber hinaus die weitere Ordnung, daß auch 7 bis 9 den Apostel in der Ich-Form redend einführen, so daß die ganze Serie in drei formal gleiche Dreier zerfällt. Das führt zu der Vermutung, daß die Paulusantiphonen zu Beginn folgende Reihe bildeten:

1. Qui operatus est
2. Scio cui
3. Mihi vivere
4. Tu es vas
5. Magnus sanctus
6. Saulus, qui et
7. Bonum certamen
8. Reposita est mihi
9. Gratia Dei sum

Zu diesen ursprünglich mit Martyrerpsalmen versehenen Antiphonen wurden später die Apostelpsalmen gestellt. Als man diese zum Zwölfer erweiterte, füllte man die Lücken mit Sätzen aus 2 Kor 11. Vermutlich geschah das in S. Paul vor den Mauern, wo 2 Kor 11 in der Messe von Sexagesima gesungen wurde. Wieder später schuf man aus diesem Zwölfer von Antiphonsätzen durch Weglassung der drei letzten eine Serie für die 9 Apostelpsalmen ursprünglich römischer Ordnung.

Bereits der cod. Compendiensis hat die heutige römische Antiphonenserie des 30. Juni. Damit rückt die Ordnung von Mon und erst recht die ursprüngliche, aus Mon erschlossene Reihe der Paulusantiphonen weit hinauf. Die benediktinischen Le und Wo haben nicht ganz die gleiche Folge der Antiphonen, während die Psalmenserie wenigstens bei Le ganz gleich Mon ist. Damit wird der auch sonst zu beobachtende Befund bestätigt, daß die Psalmenreihen der Antiphonare und ihre Antiphonenreihen eine gewisse Selbständigkeit von einander haben und daß die Folge der Psalmen konstanter ist.

# Raimund Lull's Quaestio de Congruo [adducto ad necessariam probationem][1]

*Von P. Erhard W. Platzeck OFM, Rom*

## I.

Raimund Lulls Quaestio de congruo hängt ohne Zweifel mit seiner Lehre von den rationes necessariae zusammen. Es ist schon recht viel über diese rationes necessariae des seligen Raimund Lull (c. 1232–1315) geschrieben worden[2]). Daß Lull sie vorzüglich im theologischen Felde anführt, wurde ihm besonders verübelt[3]). Für viele klingen manche Äußerungen Lulls überspitzt. War hier vielleicht ein ähnlicher Fehl-Optimismus am Werke wie derjenige, der die Kreuzfahrer drängte, die Sache der Christen gegen die Araber dem Schwerte anzuvertrauen? Hat vielleicht ein solch mißverstandener Optimismus Raimund Lull bewogen, das Schwert schnittiger Beweisführungen zu ergreifen, um die Araber zur Erkenntnis ihres Glaubens-Irrtums zu führen? Mit dem Schwerte konnte man sie gewiß nicht dazu zwingen. Vermochte dies der geistige Waffengang scholastischer Diskussionen? –

Aber mußte nicht das christliche Abendland etwas Ernsthaftes unternehmen als Antwort auf den ‚Heiligen Krieg' der Söhne des Mohammed und etwas nicht weniger

---

[1]) Der von uns gewählte Titel entspricht dem Titel einer Überschrift zweiter Hand (18. Jahrh. ?) der Lullhandschrift von Palma de Mallorca, Bibl. Publica ms. 1040, fol. 15v. Die übrigen Hss. der *Quaestio* haben keinen eigenen Titel, sondern beginnen sogleich mit den Worten der *Quaestio* selbst: *Utrum illud, quod est congruum in divinis, ad necessariam probationem possit adduci.* (Bezüglich der von uns benutzten Hss. siehe Anm. 5 und Text S. 20f.)

[2]) Von Autoren des 20. Jahrh. seien genannt:
O. Keicher O. F. M., *Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie des Mittelalters mit einem Anhang, enthaltend die zum ersten Male veröffentlichte „Declaratio Raymundi per modum dialogi edita"*, in: Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittelalters. Texte u. Untersuchungen, Bd. VII, H. 4–5 (Münster 1909) 64ff. – B. Xiberta O. Carm., *La doctrina del Dr. Iluminado Bº R. Lull sobre la demonstración de los dogmas, juzgada a la luz de la historia y de la Sagrada Teología.* Studia monogr. & Recensiones 1, 1947 (Palma) S. 5–32. – Fr. Sureda-Blanes, *Bases criteriológicas del pensamiento luliano.* Palma (Schola libera Lull.) 1935, Kap. 11: *Fe y razón.* – Leop. Eijo-Garay, *La Finalidad de la Encarnación según el Bo R. Lulio.* Rev. Esp. de Teol. 2 (1942) 201–227, bes. 208–9; 213–14; 223–4. – Benito Mendía O.F.M., *Posición adoptada por R. Lulio en el problema de las relaciones entre la fe y la razón.* Verdad y Vida (Madrid 1945) 29–62; 221–58. – Derselbe, *Entorno a las razones necesarias de la apologética luliana.* Verdad y Vida 8 (1950) 5–39; 257–97; 385–429. – Hierzu längere Rez. von Fr. Sureda-Blanes in: Studia monogr. & Recensiones, 5 (1951) 45–52. – E. W. Platzeck O. F. M. *El Pensar armónico,* Madrid 1945, Kap. *La lógica luliana de comparación* S. 84–99 oder in Verdad y Vida 1 (1943) 503–18. – Derselbe, *Die lullsche Kombinatorik,* Kap. 9: *Lulls 'rationes necessariae'* Franz. Stud. 34 (1952) 401–404.

[3]) Ein ernsterer Angriff auf Lulls Lehre und Methode setzte allerdings erst nahezu sechzig Jahre nach seinem Tode mit der Stellungnahme des Inquisitors Eymerich ein. Doch ist die vorliegende *Quaestio* bereits eine Verteidigung Lulls auf den Angriff einiger Theologen gegen seine *rationes necessariae.* Vgl. hierzu den ganzen dritten Abschnitt dieses Aufsatzes, bes. SS. 20ff. –

Ernsthaftes als Antwort auf das Vordringen arabischer Philosophie, die selbst das christliche Glaubensgut zu bedrohen schien? – ‚Notwendige' Beweise wollte Lull zu Felde führen, denen (bei gewissen damals wohl allgemein gegebenen Voraussetzungen) niemand aus den monotheistischen Lagern der Mittelmeerkulturen widerstehen könne, so daß alle Hindernisse zur Annahme des christlichen Glaubens beseitigt würden. Das war Lulls großes Anliegen, dem all sein Streben dienen sollte. Seine Taktik war, aufs Ganze gesehen, nicht diejenige einer Verteidigungs-Apologetik, sondern die eines kühnen apologetischen Gegenangriffs.

Daß christliche Theologen ihm dann sozusagen in den Rücken fielen, ihn praktisch für einen Rationalisten hielten, der das Glaubensverdienst unterhöhle, hat ihn tief verletzt und verwundet. Wie anders sollten wir sonst die Worte nachfolgender Quaestio verstehen: „Unde si aliqui nos mordere voluerint dicendo, quod nos fidem probare intendimus et quod nostra probatio fidem evacuat, hoc negamus". Dieser Rückenangriff schien schon damals zu scharf zu sein und darum eher ungerecht als gerechtfertigt. Das wäre vielleicht um so mehr zu betonen, als manche Scholastiker des 14. Jahrhunderts leicht zum anderen Extrem umschlugen, wodurch den meisten scholastischen Beweisen wegen des Streites um die Gültigkeit aufgestellter Axiome vielfach jede Kraft abgesprochen wurde. Dennoch mag auch heute noch, wie mir scheint, für einen ferner stehenden Zuschauer der Debatte manches bei Lull verstiegen klingen[4]). –

Die genannte Quaestio ist offenbar eine Selbstverteidigung Lulls gegenüber jenen Vorwürfen seitens christlicher Theologen. Und da sie scharf und klar durchgeführt worden ist, erscheint die Tatsache in etwa merkwürdig, daß diese Quaestio bisher noch nie eigens untersucht wurde und daß sie noch unveröffentlicht blieb. Zudem war sie bisher – d.h. laut der uns bekannten Lull-Kataloge – nur in einer einzigen Handschrift zugängig, nämlich in der Handschrift des Münchener lateinischen Codex (clm) 10.497[5]).

Daß es sich um eine echte Lull-Schrift handelt, kann – wie aus den folgenden Bemerkungen hervorgehen wird – begründeterweise kaum bezweifelt werden. Bei Beginn der Solutio heißt es ausdrücklich: „Respondit Raymundus secundum artem suam". Zum Schluß der Quaestio wiederholt der Verfasser, daß sein Beweis per principia artis generalis Raymundi geführt sei und daß er auch andere Glaubensartikel in einigen anderen Büchern auf diese Weise, salvo semper merito fidei, bewiesen habe. Es folgt darauf der bereits mitgeteilte Satz: „Unde si aliqui nos mordere voluerint etc.".

[4]) Man sollte sich nicht auf einseitige Verteidigung versteifen, wenn schon ein so warmherziger wie ebenso besonnener Vertreter der *Causa lulliana*, Leopold Eijo-Garay, Bischof von Madrid und Patriarch de las Indias occidentales, gesteht: „El beato Lulio no elabora ciencia pura, es siempre apologeta y misionero; su pluma obedece constantemente al afán de convertir infieles; por eso es tan feraz en sutilezas a las que éstos no tengan qué contestar y en razones suasorias que presenta como apodícticas; Lulio exagera con mucha frequenza y a veces hay que templar sus expresiones con otras de otros textos suyos..." (Aus dem Artikel von Eijo-Garay, zitiert oben in Anm. 3, a.a.O. S. 208, Anm. 27.) – Wir werden allerdings sehen, der daß Ausdruck *‚razones apodicticas'* nicht von Lull stammt, daß im Gegenteil Lull selbst seine *rationes necessariae* von einer *demonstratio apodictica* sehr gut unterscheidet und daß er einen solchen apodiktischen Beweis in Glaubenssachen klar und deutlich ablehnt. Die Notwendigkeit seiner *rationes* will eine andere sein. Sie ist aber, wie wir sehen werden, sehr bedingt. Hier also liegt die von Eijo-Garay mit Recht hervorgehobene Gefahr der Übertreibung. –

[5]) Den Nachforschungen von Fr. Stegmüller-Freiburg verdanken wir die Kenntnis von vier weiteren Handschriften unserer *Quaestio*. Darüber im einzelnen s. weiter unten.

Zu dieser immerhin beachtlichen Selbstbezeugung des Opusculum tritt das Zeugnis älterer Handschriften hinzu. Dem verdienten Handschriftenforscher F. Stegmüller (Freiburg) ist es zu verdanken, daß wir heute außer der genannten Münchener Handschrift noch zwei weitere ältere Handschriften der Biblioteca Publica von Palma de Mallorca, ms. 1040 fol. 95v–97r und ms. 1042, fol. 63r–63v, kennen, von denen die erste mit clm 10.497 ungefähr gleichzeitig sein dürfte, während die zweite wohl nur ein wenig jüngeren Datums ist. Ferner teilte mir Prof. Stegmüller brieflich mit, daß clm 10.500 ebenfalls das gesuchte Opusculum zu enthalten scheine. Eine genauere Durchsicht des besagten Codex bestätigte diese Vermutung. Die Quaestio befindet sich dort auf den letzten beschriebenen Seiten fol. 142v143v. Die Handschrift von clm 10.500 gehört eindeutig dem XV. Jahrhundert an. Sie ist die relativ jüngste der nunmehr bekannten älteren Handschriften. Außerdem wurde von F. Stegmüller eine noch weit jüngere Handschrift entdeckt, die aber für unsere Betrachtung ausscheiden möge.

Ein sorgfältiger Vergleich der genannten vier älteren Handschriften ergibt, daß alle vier auf einen gemeinsamen lateinischen Text zurückverweisen. Ob dieser nun von Lull selbst stammt oder Übersetzung aus dem Katalanischen ist, kann nicht festgestellt werden. Immerhin ist mir das erste Glied der Alternative in diesem Falle wahrscheinlicher; denn das Latein der Handschriften ist alles andere als gewandt und die Auseinandersetzung mit christlichen Theologen, die – wie weiter unten ausgeführt wird – sehr wahrscheinlich zur Pariser Universität gehörten, läßt kaum an eine katalanische Urschrift denken.

Eine gegenseitige Abhängigkeit aber der genannten älteren Handschriften läßt sich meines Erachtens nicht feststellen. Zwar stimmen clm 10.497 und clm 10.500 weitgehend überein. Man zählt lediglich zwölf Stellen, die verschiedene Lesarten bieten. Zehn davon sind überdies recht belanglos. Es handelt sich um geringfügige Wortauslassungen, Verdopplungen, unbedeutende Wortumstellungen u. dgl. Beachtlicher schon ist im Schlußteil der Quaestio die Gegenüberstellung von falschem 'vel' beim älteren clm 10.497 (vgl. *unten S. 23 Zeile 22*) und richtigem ‚videlicet' in der jüngeren Hs. clm 10.500. Ferner entdeckt man im zweiten Beweisgange der Quaestio (vgl. *unten S. 22 Zeile 25–27*) eine verderbte Stelle, die zwar im Text beider Handschriften gleichlautet, dann aber verschieden (und zwar durch Randglosse gleicher Hand in clm 10.497 und durch nachträgliche Verbesserung im Text selbst bei clm 10.500) sinnentsprechend abgeändert wurde, wobei aber die jüngere Handschrift ohne Zweifel die glaubwürdigere Verbesserung aufweist. Vielleicht darf man daraus schließen, daß clm 10.500 doch keine Abschrift von clm 10.497 ist, sondern daß beide wegen ihrer sonstigen großen Übereinstimmung ein und dieselbe uns verlorengegangene ältere Handschrift voraussetzen.

Bei der Einbeziehung der Palma-Handschriften können wir nun wegen der festgestellten Übereinstimmung zwischen clm 10.497 und clm 10.500, diese letzte als die jüngere, beiseite lassen. Zwischen clm 10.497 aber und jenen Palma-Handschriften ergibt sich folgendes Verhältnis: Clm 10.497 weicht in über 40 Lesarten von Palma ms. 1042 und in zum größten Teil anderen etwa 50 Lesarten von Palma ms. 1042 ab. Nur in sieben Lesarten, davon sechs belanglos sind, stehen die beiden Handschriften aus Palma gemeinsam gegen clm 10.497. Dieser Befund beweist, daß keine der genannten drei Handschriften eine Abschrift von einer der beiden übrigen sein kann. Dem Schriftcharakter nach stehen sich Palma ms. 1040 und clm 10.497 recht nahe, wenn auch Palma ms. 1040 eine schwerfällige Schrift aufweist. Sie gehören beide der

spätgotischen littera libraria an, wo hingegen Palma ms. 1042 spätgotische Kursivschrift zeigt.

Was aber den Sinn des Textes betrifft, bietet clm 10.497 mit clm 10.500 unstreitig den relativ besseren Text. Clm 10.497 enthält lediglich einen sinnstörenden Fehler, der jedoch – wie oben bereits mitgeteilt wurde – durch eine Randglosse von gleicher Hand (*‚aliter esset'* zum Text, *s. unten S. 22*) zum Teil wenigstens behoben ist. Es ist zwar eine Konjunkturverbesserung, wird aber von clm 10.500 sicher übertroffen, weshalb wir an dieser Stelle auch dem Codex clm 10.500 folgen werden. Auch Palma ms. 1040 bietet an dieser Stelle eine sinngemäß angängige, allerdings umständlichere Lesart, wo hingegen Palma ms. 1042 einen sinnstörenden Fehler aufweist. – Die beiden Handschriften von Palma bringen ihrerseits noch andere unkorrigierte Sinnfehler. Diese sind aber in beiden Handschriften nicht die gleichen.

Die relativ höhere Bewertung von clm 10.497 und von clm 10.500 läßt es ratsam erscheinen, daß wir uns mit diesen Münchener Codices etwas eingehender beschäftigen. Besonders verdient die Handschrift clm 10.497, als die ältere von beiden, unsere Aufmerksamkeit.

Clm 10.497 gehört laut Katalog der Handschriftenabteilung der Münchener Staatsbibliothek dem 14. Jahrhundert an. O. Keicher[6]), der seiner Zeit aus dem gleichen Codex die ‚Declaratio Raymundi per modum dialogi edita' veröffentlichte, setzt sie etwas später an, nämlich „auf den Anfang des 15. oder frühestens das Ende des 14. Jahrhunderts". Dieser Meinung möchte ich nicht widersprechen. Und weil ich Palma ms. 1040 für gleichaltrig oder sehr geringfügig jünger halte und Palma ms. 1042 etwas jünger sein dürfte, clm 10.500 allerdings schon gut ins 15. Jahrhundert hineinragt, so kann man – aufs Ganze gesehen – die handschriftliche Bezeugung der Quaestio darum nicht für ungünstig ansehen, weil sie wohl einige ältere uns verlorengegangene Handschriften voraussetzen. –

Die Zeitbestimmung des Münchener Codex kann zudem durch ein Zeugnis besonderer Art auf einen klaren terminus ante quem non festgelegt werden. Dazu ist es angezeigt, den Inhalt des Codex sich näher anzusehen. Der Codex enthält folgende Schriften:

fol. 1 De gentili (von Lull verfaßt ca. 1274),
fol. 51 De convenientia fidei et intellectus, quam habent fides et intellectus in subiecto et obiecto (von Lull Februar 1309 verfaßt),
fol. 53 Liber ad probandum aliquos articulos fidei catholicae per syllogisticas rationes (von Lull Februar 1304 verfaßt),
fol. 74 Ars generalis (in vorliegender Fassung nicht von Lull)
fol. 77 Declaratio Raymundi per modum dialogi edita (von Lull am 14. Februar 1298 beendet),
fol. 105v De possibili et impossibili (Lull, Oktober 1310),
fol. 120 Liber de quinque sapientibus (vor dem 8. Dezember 1294 von Lull vollendet),
fol. 135 Liber de Spiritu Sancto (von Lull ca. 1274 verfaßt),
fol. 140 Art maior de predicació abreujada (die einzige katalanische Schrift des Codex, von Lull Februar 1313 beendet),
fol. 145 Liber reprobationis aliquorum errorum Averrois (Lull, Juli 1310),
fol. 157 Disputatio fidei et intellectus (Lull, Oktober 1303),

[6]) O. Keicher O.F.M. Op. cit. in Anm. 2, ebendort S. 92f.

fol. 166 Quaestio de congruo (sine dato),
fol. 167 Liber de Antichristo (Lull, nicht vor 1291),
fol. 175 Probatio fidei catholicae per rationes necessarias cum apostrophe ad pontificem (von Lull an der Vigil vom Johannisfest 1296 beendet),

fol. 184v De litterarum formis (Über die Form der Buchstaben, nicht von Lull). Wenn wir von der letzten Nummer absehen, so enthält der ganze Codex nur Lulliana. Und zwar handelt es sich fast ausschließlich um längst anerkannte echte Lullschriften. In Frage steht lediglich das Opusculum fol. 74r–76v die ‚Ars generalis'. Man könnte überhaupt zweifeln, ob es sich um eine eigene Schrift handelt; denn so wie clm 10.497 den Text bietet, wäre man geneigt zu glauben, es handle sich nur um einen Auszug der Prinzipienlehre der Ars generalis ultima Lulls oder seiner Ars brevis. Nun aber enthält clm 10.522 ab fol. 24r ebenfalls eine ‚Ars generalis', die ganz offensichtlich mit dem Text von clm 10.497 zusammenhängt. Man sieht auch sofort, daß der Text von 10.497 eine noch weiter verkürzte Wiedergabe von clm 10.522 darstellt, daß aber dieser letzte Codex den vollen Text bietet und daß es sich wirklich um ein eigenes Opusculum handelt. Freilich ist es lediglich eine kurze Wiedergabe der Grundprinzipien der Ars generalis ultima, aber sie geht nicht auf Lull selbst zurück; denn sie schließt mit den Worten: „Finitur tabula columnas septem habens. Laudetur deus omnipotens, in pinelo (wohl Pinell, Prov. Taragona) vigilia symonis et iude anno ab incarnatione domini 1472". Mit diesem Datum ist daher auch der zeitliche terminus a quo sowohl für clm 10.522 als auch für unsern Codex clm 10.497 gegeben.

Aber nicht deswegen allein führten wir die einzelnen Buchtitel des Codex clm 10.497 an. Sie geben uns zugleich noch einen andern Hinweis, der für unsere Quaestio de congruo nicht unwichtig ist. Aus den beigefügten Entstehungszeiten der aufgezählten Lullwerke ersieht man, daß diese verschiedenen Zeiten angehören, daß sie auch nicht chronologisch geordnet sind. Sie stehen jedoch inhaltlich eng genug zusammen. Das allgemeine Thema dieser Lullbücher-Sammlung dreht sich gerade um das Verhältnis von Glauben und Glaubensverstehen und damit auch um die lullschen rationes necessariae, d.h. – wenn ich es einmal vorsichtig formuliere – um die These Lulls, daß die Glaubenswahrheiten dem Verstande durch gewichtige Beweisgründe in Form notwendiger Beweis-führungen nahegebracht werden können. Zur Klärung dessen, was hier notwendige Beweisführungen und ferner rationes necessariae (notwendige Beweisgründe) sind, scheint mir die Quaestio de congruo in ihrer kurzen Gedankendarlegung recht dienlich zu sein.

Der Schreiber oder Besteller des Codex clm 10.497 hatte also offenbar die Absicht, die wichtigeren Schriften Lulls, die gerade seine These von den rationes necessariae in Glaubenssachen betreffen, zusammenzustellen. Darum durfte auch die Prinzipienlehre der Ars Ultima nicht fehlen, die in der genannten ‚Ars generalis' auf den Blättern 74r–76v kurz zusammengedrängt erscheint.

Ich denke, der Leser hat den Eindruck gewonnen, daß zur einführenden Darlegung der Echtheit unserer Quaestio genügendes Material beigebracht wurde. Was aber bedeutet nun folgende Randglosse aus clm 10.500: „Non videtur esse Raymundi, sed discipuli"? Der Schrift nach gehört dieser Vermerk dem 17., vielleicht erst dem 18. Jahrhundert an. Er stammt aber nicht aus dem Kreise der Herausgeber der Maguntina; denn Salzinger führt die Schrift De congruo ohne Bedenken im Katalog des ersten Bandes der Maguntina (1721) an. – Gründe zum Zweifel finden sich nicht angezeigt. Der Vermerk steht genau an jener Stelle, wo der Verfasser der

Quaestio darlegt, er wolle nicht die Beweisgänge der demonstratio potissima, deren Prämissen Axiome oder ähnliche in sich einleuchtende Wahrheiten ausmachen, sondern eine zweite Art notwendiger Beweise an Ort und Stelle darlegen, wodurch ein inhaltliches Congruum beigebrachter Prämissen zu einem stringenten Beweis geführt werden können. Der Zweifel des Glossarius ist, wie mir scheint, aufs erste gesehen, nicht einmal so unberechtigt. Aber die Lösung dieses Zweifels kann meines Erachtens unmöglich in der Ablehnung der Echtheit der Schrift liegen, sondern darin, daß man trotz der angestrebten Klarheit und Bündigkeit der Darlegung ein gewisses Ausweichen Lulls feststellen muß. Das soll später erörtert werden.

Hier mag es noch angezeigt sein, auf den weiteren Inhalt von clm 10.500 aufmerksam zu machen, in dem sich ja jene Glosse des Zweifels befindet. Der Codex enthält auf 133 Blättern die echte Lullschrift Quaestiones 206, quae per Artem demonstrativam sive inventivam solvuntur" und auf fol. 133–142r das ebenso echte Lullschriftlein „Ad quaestiones magistri Thomae Atrebatensis". Das Entstehungsjahr des ersten opus wird gewöhnlich auf 1287 angesetzt, während das zweite im Juli 1299 in Paris niedergeschrieben wurde. Bereits im ersten Werk vom Jahr 1287 stellt Lull die Frage über Wissen und Glauben und ebenso beschäftigt sich das zweite damit. Somit stellen wir auch hier fest, daß die Quaestio de congruo sich gut dem Inhalt des ganzen Codex clm 10.500 einfügt.

Zur weiteren Rechtfertigung der Echtheit der Quaestio mag auch folgende Frage dienlich sein: Ist die Quaestio de congruo überhaupt ein gesonderter Traktat oder lediglich ein Exzerpt aus einer größeren Schrift Lulls, wie Maximilien Paul-Émile Littré vermutete[7]? Littré hat die Quaestio selbst – wie aus seinen Worten hervorgeht – nicht gesehen. O. Keicher hätte allerdings, da er clm 10.497 für seine Edition der Declaratio Raymundi per modum dialogi edita benutzt hat, entdecken können, daß eine längere Beweisführung unserer Quaestio weitgehend, wenn auch nicht ganz wörtlich, übereinstimmt (clm 10.497 fol. 92r). Jedoch die beiden Texte decken sich nicht vollständig und die beiden ersten Beweise unserer Quaestio finden sich überhaupt nicht in der Declaratio Raymundi. Anderseits ist die Quaestio de congruo in sich abgeschlossen, d.h. mit klarer Zielangabe in der Einleitung und mit zusammenfassendem Schluß versehen. Sie ist auch offenbar für sich stehend als Abwehr gegen die eingangs genannten Angriffe einiger Theologen gedacht. Diese Situation, dazu das ungefüge Latein und jene teilweise Textübereinstimmung mit der Declaratio Raymundi weisen neben den bereits anderen angegebenen Gründen auf Lull selbst hin. Ich halte die Quaestio de congruo für eine gesonderte Schrift Lulls.

Die erste äußere Bezeugung der Lullschen Quaestio scheint der Codex Vaticanus lat. 6.198 zu enthalten, in dem – wie bereits Ramón de Alós y de Dou[8] feststellte – auf fol. 84 ein Katalog Lullscher Bücher beginnt. Es handelt sich um eine leichte Variante jenes Katalogs, den Alfonso de Proaza seiner Edition von Lulls Ars inventiva veritatis[9] beifügen ließ, nämlich um den Katalog von Juan Arce de Herrera und Juan Vila de Barcelona, den diese beiden im 16. Jahrhundert an die Index-Kongregation nach Rom gesandt hatten. Unter den wenigen Titeln, die Arce und Vila dem Proaza-Katalog von 1515 zufügten, befindet sich auch eine Schrift mit dem Titel

[7]) M.P.E. Littré-B. Hauréau, *Histoire littéraire de France*, XXIX (Paris 1885) 331, Nr. CCXXVII.

[8]) R. de Alós y de Dou, *Los catálogos lulianos* (Barcelona 1918) 423.

[9]) Lull: *Ars inventiva veritatis*, Valentiae, 12. Febr. 1515, fol. 220v–222v: *Index librorum*. Vgl. Elies Rogent i Est. Durán, *Bibliografia de les impressions lul. lianes* (Barcelona 1927) 52.

‚De congrua probatione in divinis'[10]). Ich möchte dafürhalten, daß dieser Titel unsere Quaestio de congruo bezeichnet; denn diese beginnt also: „Quaestio utrum illud, quod est congruum in divinis, ad necessariam probationem possit adduci". Wir kennen zudem keine andre Schrift Lulls, die solchen oder ähnlichen Titel führt. Daß Salzinger die Quaestio in seinen Katalog von 1721[11]) gesetzt hat, ist aus dem Vorhandensein der Münchener Codices ohne weiteres verständlich, da ja der größte Bestand der Münchener Lullschriften und ebenso clm 10.497 (Pal. 497!) wie clm 10.500 (Pal. 500!) aus Mannheim stammt, wo die Lull-Bibliothek der großen Mainzer Lull-Ausgabe des achtzehnten Jahrhunderts zum größten Teil hinterlegt war. Sollte also Salzinger jene Glosse des Zweifels bereits selbst gesehen haben, so hat er davon keine Notiz genommen. Gewichtiger aber als das Zeugnis Salzingers ist das seines Schülers Antonius-Raymund Pascual, des bekannten Zisterziensers von Palma de Mallorca; denn der Katalog Pascuals gehört bereits zu den ersten kritischen Katalogen. Auch dort findet sich die Quaestio de congruo unter den echten Schriften Lulls angeführt[12]). Obwohl Pascual keine genaueren Angaben macht, ist anzunehmen, daß auch er die Quaestio de congruo zunächst durch die gleichen Münchener Codices kennen lernte, war er doch noch vor seiner Priesterweihe Hörer Ivo Salzingers in Mainz gewesen und weilte sogar noch nach Salzingers Tode daselbst von Oktober 1727 bis Ende 1729[13]). In Palma konnte er aber dann wohl jene weiteren Handschriften einsehen, die uns nun als Palma ms. 1040 und ms. 1042 bekannt sind.

In der Annahme der Echtheit der Quaestio gehen auch alle neueren Autoren einig, so M.P.E. Littré[14]), E. Longpré[15]), C. Ottaviano[16]), J. Avinyó[17]) wie auch die Gebrüder T. und J. Carreras-Artau[18]).

Wann ist nun die Quaestio de congruo entstanden? A.R. Pascual gibt als mutmaßliches Datum das Jahr 1299 an[19]). Was hat den gelehrten Zisterzienser zu dieser Entscheidung geführt? Er selbst gibt lediglich die innige Verbindung der Quaestio mit Lulls Apostrophe an. Diese wurde – wie bereits oben vermeldet – 1296 und zwar in Rom verfaßt und Papst Bonifaz VIII. gewidmet[20]). In dieser Schrift geht es Lull tatsächlich um die Beweise der Glaubensartikel. So heißt es bereits im Incipit: „Ad probandum articulos fidei . . .". Pascual nahm aber offenbar an, daß der Gegenstoß nicht schon in Rom, sondern erst einige Zeit später in Paris erfolgte.

[10]) R. de Alós y de Dou, op. cit. in Anm. 8, S. 26.
[11]) B. Raymundi Lulli, *Opera Omnia*, Bd. I, Moguntiae 1721. *Catal. librorum p. 18. No. 175.*
[12]) Ant. R. Pascual, Vindiciae Lullianae, Bd. I (Avignon 1778) 231.
[13]) E.-W. Platzeck, *Al margen del Lulista A. R. Pascual*, in: Analecta Sacra Tarr. 14 (1941) 186ff.
[14]) Max. P. E. Litré-B. Hauréau, a.a.O. (oben Anm. 7).
[15]) E. Longpré O. F. M., *Raymond Lulle*, in: Dict. Théol. Cath. IX, 1097.
[16]) Carm. Ottaviano, *L'Ars Compendiosa de R. Lulle avec une étude sur la bibliographie et le fond ambrosien de Lulle* (Paris 1930) 51, Nr. 70.
[17]) J. Avinyó, *Les Obres autèntiques del Beat Ramón Llull. Repertori bibliogràfic* (Barcelona 1935) 155, Nr. 74.
[18]) Tom. y Joaq. Carreras-Artau, *Historia de la Filsosofía Esp. – Filosofía Cristiana de los siglos XIII al XV.*, Bd. I (1939) 304, Nr. 90.
[19]) Vgl. oben Anm. 12.
[20]) Vgl. R. Lulli Opera omnia, IV, pars 10. Mag. 1729. – Der *Liber Apostrophe* (mit Incipit: „Ad probandum articulos fidei") ist oft mit dem *Liber, in quo declaratur, quod fides est magis probabilis* (= beweisbar!) *quam improbabilis* (mit Incipit: „Aliqui christiani et magni in scientia nominati", vom Aug. 1310) verwechselt worden. Die endgültige Aufklärung des Irrtums verdanken wir J. Tarré, *Códices lulianos de la Bibl. Nac. de París*, in: Analecta Sacra Tarr. 14 (1951) 163.

Raymund weilte in Paris wahrscheinlich vom Ende des Jahres 1296 bis Sommer 1299[21]). Es war – soviel wir heute Lulls Wanderleben kennen – bereits sein dritter Aufenthalt in der Seinestadt[22]).

Die Annahme Pascual kann nun dadurch verstärkt werden, daß außer der Beziehung der Quaestio de congruo zur Apostrophe ad pontificem jene andere zur schon öfters genannten Declaratio Raymundi per modum dialogi edita wegen der angegebenen teilweisen Textübereinstimmung noch näher liegt. Diese letzte Schrift ist aber in Paris am 22. Februar 1297 beendet worden[23]). Schließlich kann man noch eine dritte Schrift Lulls heranziehen, um ein ungefähr richtiges Datum unserer Quaestio zu gewährleisten. In der Disputatio Eremitae et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus sententiarum Magistri Petri Lombardi werden die Einwände eines Augustiner-Eremiten zur Frage, ob die Theologie im letzten eigentlichen Sinne Wissenschaft genannt werden dürfe, in ähnlicher, wenn auch nicht in gleich klarer Weise zurückgewiesen, wie es in der Quaestio de congruo geschieht. Diese Disputatio Eremitae et Raymundi wurde aber laut Explizit am 22. August 1298 vollendet[24]). Nach all dem Gesagten scheint der dritte Pariser Aufenthalt Lulls die Abfassungszeit unserer Quaestio de congruo zu sein. Die zeitliche Festlegung Pascuals aber auf die Endzeit dieses Aufenthaltes (1299) kann keinen greifbaren Grund namhaft machen, es sei denn die Vermutung, daß gegen Ende dieses Aufenthaltes die Fronten sich mehr zuspitzten und Lull bald darauf ein wenig verärgert im Herbst 1299 Paris verließ. Darüber läßt sich jedoch Genaues nicht ausmachen. (Es war übrigens nicht der letzte Pariser Aufenthalt Lulls.) Die Tatsache aber, daß in clm 10.500 unsere Quaestio der Lullschrift ‚Ad quaestiones magistri Thomae Attrebatensis' (vom Juli 1299) sich unmittelbar anschließt, läßt wohl keinen gültigen Schluß auf die genauere Entstehungszeit zu, da der Codex erst aus dem 15. Jahrhundert stammt. Wir wollen darum einen größeren Spielraum lassen und geben als Entstehungszeit der Quaestio die Jahre 1298–1299 an.

## II.

Bevor wir nun auf das inhaltliche Problem der Quaestio de congruo eingehen, bieten wir zunächst den Text, für dessen Gestaltung oben bereits das Notwendige vermerkt worden ist. Außer einer Stelle, die wir auch bereits erwähnten[25]) folgten wir fast durchgängig clm 10.497. Alles weitere ist aus den beigefügten Varianten leicht zu ersehen. Als Sigel gelten:

clm A für clm 10.497, fol. 166r–v,
clm B für clm 10.500, fol. 142v–143v,
PA für Palma, Biblioteca Publica ms. 1040, fol. 95v–97r.
PB für Palma, Biblioteca Publica ms. 1042, fol. 63r–v.

[21]) Diese Angabe ergibt sich aus dem chronol. Katalog der Werke Lulls, der vom Verf. neu aufgestellt worden ist und demnächst i. s. Lull-Monographie erscheinen wird. Der erste chronol. Katalog wurde von A. R. Pascual a. a. O. (vgl. Anm. 12, S. 369–374) aufgestellt, der zweite von J. Avinyó (vgl. oben Anm. 17), ein dritter von C. Ottaviano in dem gl. Werke, das oben Anm. 16 angegeben wurde.

[22]) Vgl. E. Allis. Peers, *Ramon Lull, a Biography* (London 1929) Chronological Table S. XVI.; ferner Salv. Galmés, *Dinamisme de Ramon Lull* (Mallorca 1935) 27–28; 44–45; 49–50; Mig. Batllori, *El Lulismo en Italia*, Rev. de Filos. 2 (1943) 253–313; bes. 236ff.

[23]) O. Keicher, S. 164 des in Anm. 2 angegebenen Werkes.

[24]) Vgl. Ed. Venedig 15. VII. 1507, pars II: *Disputatio* etc. fol. III; ebenso Ed. Moguntina IV, 1729, S. 4.

[25]) Vgl. oben S. 15 und unten S. 22, Zeile 25–27 ds. Artikels.

Zeitlich folgen sich clm A, PA, PB, clm B, wobei jedoch die zeitliche Differenz zwischen den ersten drei codices nur eine geringe sein kann. Kein Codex liegt vor 1472, clm 10.497 als relativ älterer kann sogar in den Beginn des 15. Jahrhunderts fallen. Runde Klammern ( ) im Varianten-Apparat besagen, daß der also eingeklammerte Ausdruck im betreffenden Codex fehlt. – Eckige Klammern [ ] im Text sind Zusätze des Herausgebers. – In der Orthographie folgen wir den heutigen Regeln. Varianten der Rechtschreibung wurden nur ausnahmsweise und lediglich als Beispiele angegeben. –

QUAESTIO, utrum illud, quod est congruum in divinis ad necessariam probationem possit adduci, salvo merito fidei. SOLUTIO: respondit Raymundus secundum artem suam, quod necessaria probatio duobus modis intelligi potest; uno enim modo est probatio necessaria, quae scilicet deducitur de congrua probatione; alio modo est probatio necessaria illa scilicet, quae est potissima demonstratio, constans ex primis [principies][26]) veris necessariis et illis, quae nullo alio modo se habere possunt. Sic ‚omne totum est maius sua parte' et ‚de quolibet affirmatio vel negatio' et sic de ceteris his similibus. De qua demonstratione nihil dicere intendimus, sed de prima tantum, cum fides non sit in talibus demonstrationibus fundamentum. Dicimus ergo secundum primam necessariam probationem, scilicet de congrua probatione deducta, quod congruum adduci potest ad necessariam probationem, salvo merito fidei tali modo videlicet ponendo, quod fides est fundamentum congruitatis et congruitas fundamentum illius demonstrationis, quae ex ipsa deducitur. Et quod congruum adduci possit ad necessariam probationem, probamus tribus modis: primo probando, quod in deo sit productio sive pluralitas; secundo, quod solus filius in divinis sit incarnatus; tertio modo, quod mundus sit de novo creatus et non aeternus.

## 1.

Legimus in symbolo athanasii, quod unum deum in trinitate et trinitatem in unitate veneremur. Et hoc credimus per fidem, quod inducere intendimus ad congruam probationem et postmodum de congrua ad necessariam probationem. Et istum eundem modum tenebimus in subsequentibus. Quod in deo sit trinitas, congruum est, ut credimus. Congruum est ad hoc, ut in deo sit solatium et amor inter unum suppositum et aliud, cum solatium et amor dicant plus de bonitate, magnitudine, potestate, virtute et perfectione; et eorum privatio, si esset, minus de bonitate, magnitudine etc. – Modo hoc, quod congruum est, adducimus ad necessariam probationem sic: Omne quod est congruum, dicit sive sonat congruitatem existendi et agendi subiecti, in quo est. Sed congruum est, quod in deo sit solatium et amor inter suppositum et suppositum, ut dictum est. Ergo sequitur, quod congruum, quod est in divinis, ad existentiam et agentiam ipsius subiecti, in quo est, refertur. Unde sequitur, quod

2. clm A: R(aymundu)s. – 5. PA: (illa), PB: quae scilicet est potissima de necessario. – 6. PA + PB: veris et nec. – 6. PA: modo alio. – 7. clm A: (et) de quolibet, clm B: et de quolibet zweimal. – 8. clm B + PB: similibus hijs. – 8. PB: de qua demonstratio. – 10. PA: deductam. – 12. PA: videlicet quod ponendo, quod fides sit. – 14. PB: deduci. – 15. PB: (sit). – 17. clm A + clm B: cimbolo. – 17. clm A: deum (in). – 18. clm A: veneremus. – 23. PB: perfectione et virtute. – 23. PA: quam eorum privatio, si esset unus de ... –
24. PB: congruum (est). – 24. PA: deducimus. – 25. PA: (subiecti). – 26. PB: (Sed.). – 26–27. PB (et suppositum). – 27. PA: (ut dictum est). –

[26]) Vgl. unten S. 23, Zeile 34 ds. Aufsatzes.

sicut deus est deus per suum existere ita deus est per suum agere, ut ipse sit ita bonus, magnus, aeternus, potens etc. per suum agere intrinsecum sicut est per suum existere. Sed per suum existere est deus formaliter. Ergo sequitur, quod sit deus per suum agere finaliter, alioquin suus finis agendi non esset ita bonus, magnus, aeternus etc. sicut est formaliter divina existentia, quod est impossibile. Concluditur ergo, quod hoc quod erat congruum, ad necessariam probationem est adductum, scilicet, quod deus producit deum et quod inter producentem et productum consistit amor et solatium. Dicimus tamen, quod huiusmodi demonstratio meritum fidei non evacuat, cum intellectus deductus sit de credere ad intelligere ascendendo de simplici credulitate ad congruitatem et de congruitate ad praedictam necessariam probationem, supponendo quod, si non intelligeret, [tamen] crederet. Sed non ita perfecte in deo intelligit productionem, quin dubitare possit.

2.

Legimus in praefato symbolo, quod hoc est fides recta, ut credamus et confiteamur, quod dominus noster jesus christus, dei filius, deus et homo est. Et hanc fidem nostram ad probationem necessariam adducemus: Congruum est, quod solus dei filius sit incarnatus et non pater neque spiritus sanctus: filius beatae mariae virginis ratione filiationis creatae, unus filius homo deus, unum suppositum ex duabus naturis, scilicet ex divina et humana existens. Sed si pater aut spiritus sanctus incarnatus fuisset, in ipsa incarnatione non fuisset congruitas, quoniam deus pater esset filius homo vel spiritus sanctus, ad quem non pertinet filiatio, cum filius non sit. Sed si filius dei et filius homo sint una persona et unum suppositum, sequitur congruitas inter filium deum et filium hominem. Quam congruitatem, scilicet quod filius sit incarnatus et non pater nec spiritus sanctus, ad necessariam probationem adducemus hoc modo: Congruum fuit, ut probatum est, quod deus filius fuisset incarnatus et non pater neque spiritus sanctus. Et supposito, quod incarnatio filii dei sit, sua incarnatio magis bona, magna etc. est affirmabilis contra minorem bonitatem, veritatem, perfectionem etc. Concluditur ergo, quod hoc, quod erat congruum, ad necessariam probationem est adductum. Cum ita sit necessarium hoc, per quod incarnatio sit magis magna in unitate suppositi filiationis sicut hoc, per quod est magis bona, virtuosa et perfecta. Haec autem demonstratio meritum fidei non evacuat, cum de fide sit deducta; etiam quia intellectus supponit quod, si non intelligeret, [tamen] crederet. Etiam dubitare posset. Quaeritur, si pater vel spiritus sanctus incarnari voluisset, an potuisset.

Legitur in symbolo XII. apostolorum: Credo in deum patrem omnipotentem creatorem caeli et terrae, quod per fidem credimus. Et hoc ad congruam probationem

1. PA: et ipse sit. – 2. PB: agere (intrinsecum). – 4. PA: (ita) ... (aeternus). – 5. clm B: concuditur. – 6. PB: deducitur. – 9. PB: ascendendo et... – 11. clm A + B, PA + PB: quod crederet. – 12. PB: possit etc. – 13. clm B: cimbolo. – 14. clm A: (deus) et homo... – 16. PA: ut filius dei et homo christus filius mariae... – 17. PA: et unum suppositum. – 20. PA: sp. sanctus, scilicet... – 21. PA: sit una... – 23. clm B: deducemus... – 24. PB: probatum fuit. – 24. PA: dei filius. – 25. PA + PB: nec. – 25–27. clm A: bot erst folg. verderbten Text et supposito, quod ... sit, sua incarnatio est magis bona, magna etc. est affirmabilis contra maiorem bon... Randglosse gl. Hand verbessert affirmabilis, aliter esset contra maiorem bon. Diese Korrektur bleibt ungenügend. – clm B bot ursprünglich den gleichen verderbten Text wie clm A, verbessert ihn aber so wie oben im aufgestellten Text ersichtlich ist. – PA: supposito... sit, sua incarnatio est magis bona, magna etc. est affirmabilis ut magnitudo non sit contra maiorem bon. – PB: supposito ... sit supra, incarnatio est magis bona, magna etc. et affirmabilis contra maiorem bon... – 31. PA: quia interius supponit. – clm A + B, PA + PB: quod crederet. – 32. PA: (Quaeritur) si... – 33. PB: aut potuisset id.

3.

deducemus, deinde ad necessariam: Congruum est, quod solus deus sit aeternus sicut infinitus, et perconsequens, quod mundus sit creatus, quoniam divina potestas plus agere non potest ratione aeternitatis quam ratione suiipsius, cum nullum ens plus possit ratione alterius generis quam ratione sui ipsius. Sed si mundus est aeternus, potest esse infinitus in immensitate per potestatem, cum mundus actionem infinitam recipere non possit. Et sic divina potestas plus potest quoad genus aeternitatis quam quoad suum proprium genus, quod est impossibile, ut probatum est. Concluditur ergo, quod mundus est novus et quod solus deus est aeternus. Haec autem demonstratio meritum fidei non evacuat, quoniam deducta est de fide ad congruum et de congruo ad se ipsam. Et sic sapit suum principium et medium, remanente habitu fidei, scilicet supponendo, quod intellectus, si non intelligeret, crederet mundum esse creatum. Etiam quod dubitare potest, cum sua declaratio non sit potissima, inquantum a fide est assumpta. Etiam intellectus infirmus est, inquantum dubitare potest mundum esse creatum aut aeternum.

Ostendimus ergo, quomodo congruum adduci potest ad probationem necessariam per principia artis generalis Raymundi, salvo merito fidei, probando articulos fidei, scilicet productionem in divinis, solius filii dei incarnationem et mundi creationem. Per talem modum dico, quod ceteri articuli fidei possint probari, salvo semper merito fidei. Et [hoc] in aliquibus nostris libris probavimus. Nec dicimus, quod probari possint per potissimam demonstrationem, quia cum fide non participat nec in ipsa est intellectus discursivus de suppositione ad necessitatem, sicut patet in primis principiis, videlicet ‚de quolibet affirmatio vel negatio' et ‚omne totum est maius sua parte' et sic de consimilibus. Unde si aliqui nos mordere voluerint dicendo, quod nos fidem probare intendimus et quod nostra probatio fidem evacuat, hoc negamus et respondemus, ut superius dictum est. Et sciendum est secundum modum, quem fecimus in adducendo congruum ad necessariam probationem in his, quae de fide dicta sunt, adduci possunt necessariae probationes de hoc, quod in naturalibus est congruum, et hoc suo modo, supponendo aliqua vera naturalia. Et idem fieri potest suo modo in aliis scientiis sicut in iure et in medicina, intellectu discurrente per principia artis generalis tenendo modum ipsius. Deo gratias. Amen.

## III.

Das Ziel dieser Veröffentlichung besteht nicht lediglich in der Bereitstellung eines noch wenig bekannten Lulltextes, sondern ebenso sehr in dem Versuch, vielleicht eine noch kaum beachtete Seite im Disput um die lullschen rationes necessariae aufzudecken. Wir befragen zunächst nur den dargebotenen Text. Worauf kommt es dem Verfasser an? In der Einleitung unterscheidet er zwei Arten notwendiger Beweise: die demonstratio potissima und eine andere Art. Von der ersten will er

1. PB: adducemus. – 1. clm A + B: ut solus. – PA: sicut est infin. – 5. PA + PB: (in) immensitate. – 6. PA: Et (sic)... – 7. PA: genus proprium. – 9. PB (fidei). – 9. PB: congruam et de congrua. – 11. PA + PB: quod si intellectus non... – 12. PA: cum sua demonstratio... – 15. clm B: ad propriam probationem nec. – 16. PB: salva merita. – 18. PA: possunt probari. – 19. PB: Ut dicimus. – 20. PA: possent per. – 20. partissipat, diese Schreibweise des C-Lautes findet sich häufig in PB, sie geht auf die span. Aussprache des Latein zurück. 21. PA: interius discurs. – PB: intus discurs. – 22. clm A + vel, PA: veluti für videlicet. – 23. PB: si aliquis nos ... voluerit. – 27. PB quod est in naturalibus congruum. – 28. PB verba naturalia. 29. PB: sicut est in iure... – 30. clm (Deo gratias. Amen), PA: (Amen).

nicht besonders reden. Durch die kurze Charakterisierung der Prämissen, die aus notwendig-wahren Sätzen bestehen oder aus solchen, deren Sachverhalte in keiner Weise sich ändern können, ersehen wir jedoch soviel, daß diese demonstratio potissima, dieser vorzüglichste Beweis, nichts anderes ist als das, was Aristoteles bereits mit dem Wort ‚apodiktischer Beweis' bezeichnet hatte. Doch diese Beweisart kann in der Theologie nicht zur Anwendung kommen, „cum fides non sit in talibus demonstrationibus fundamentum" (S. 21, Zeile 8–10).

Die andere Art von notwendigen Beweisen will Lull im Folgenden an drei theologischen Beweisen aufzeigen, an der declaratio der heiligsten Dreifaltigkeit in der göttlichen Einheit, an der Inkarnation des Sohnes Gottes und an der Wahrheit von der Erschaffung und der Nicht-Ewigkeit der Welt.

Es drängen sich sofort zwei Fragen auf:

1. Was versteht hier Lull unter einem congruum oder unter einer congruitas?
2. Worin besteht die Notwendigkeit der vorzuführenden Beweise?

Weder die erste noch die zweite Frage werden ex professo behandelt. Wir müssen uns die Beweisgänge selbst ansehen, um die gestellten Fragen beantworten zu können. 1. Was ist unter Lulls congruum zu verstehen? Lull selbst stellt im ersten Beweis für die allerheiligste Dreifaltigkeit ein doppeltes congruum fest. Zunächst ist der Glaube an den Satz, daß es in Gott drei Personen gebe, ein congruum (S. 21, Zeile 20), ferner wird es als congruum bezeichnet, daß es in Gott Tröstung und Liebe gebe zwischen dem einen und anderen suppositum.

Das erstgenannte congruum wird nicht weiter begründet, betrifft jedoch nicht den Satz selbst von der Dreipersönlichkeit Gottes, der ein Satz der christlichen Offenbarung ist, sondern das Verhältnis zwischen diesem Glaubenssatz und unserm Glaubensakt. Es ist mithin congruum, ut credimus, daß wir an den dreipersönlichen Gott glauben. Es ist congruum, daß wir der Offenbarung Gottes Gehör schenken.

Das zweite congruum erhellt aus den Prinzipien der lullschen Ars generalis. Die zunächst transzendental aufzufassenden Aspekte[27]) der bonitas, magnitudo, potestas, virtus, perfectio folgen dem esse. Besser ist stets das esse als die entsprechende privatio. Da Gott das höchste bonum ist, die bonitas ipsa, besitzt er sein esse ohne jede privatio, also auch solatium et amor, Tröstung und Liebe. Dieser Sachverhalt wird als ein congruum bezeichnet, d.h. die ‚Elemente', die den Sachverhalt ‚bedingen', sind miteinander im Einklang; ja, sie stehen miteinander in so hohem Einklang, daß jedes dieser Elemente sowohl Subjekt als auch Prädikat eines von ihnen gebildeten Satzes sein kann. Es ist eine vollkommene congruitas im Sinne stoischer Logik. Denn es war Priszillian, der auf die griechischen Stoiker sich stützend, den lateinischen Ausdruck ‚congruitas' für den griechischen σύμβαμα einsetzte und im Abendlande einführte[28]).

Auf dieser congruitas der Tröstung und Liebe mit den Erstprinzipien der lullschen Ars generalis baut sich nun der folgende ‚notwendige' Beweis auf. Er besteht aus mehreren Syllogismen. Der erste lautet kurz gefaßt also:

[27]) E.-W. Platzeck, *Die lullsche Kombinatorik*, 1. *Lulls absolute Prinzipien und ihr geschichtl. Hintergrund*, in Franz. Stud. 34 (1952) 35–46.

[28]) Vgl. H. Georges, *Ausführl. Lat.-Dt. Handwörterbuch*, Bd. I. Wiederdruck: (Tübingen 1951) 1476. – K. Prantl, *Gesch. der Logik i. Abendlande*, Wiederdruck v. 1927, I, S. 440. – J. ab Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta* (Leipzig 1903–24) II, 59–60.

1. Prämisse: Alles, was congruum ist, besagt Kongruenz von Existenz (modus essendi) und Akt-Setzung eben jenes Subjektes, in welchem das congruum angetroffen wird.

2. Prämisse: Es ist aber congruum, daß es in Gott Tröstung und Liebe von Person (suppositum) zu Person gibt (wie bereits dargetan wurde).

Conclusio: Also ist es congruum, daß das, was im ‚Bereich' der Gottheit (in divinis) anzutreffen ist, sowohl zur Existenz (zum modus essendi) als auch zum Akt-Setzen desselben Subjektes [i.e. Gottes], in dem es ist, zurückgeführt wird.

Halten wir einen Augenblick inne! Die erste Prämisse ist ein allgemeiner, d.h. auch außerhalb der Theologie gültiger Satz, der das Wort congruum auf seine allgemeinste Anwendung festlegt, auf das Verhältnis von esse, besser vom modus essendi und agere.

Die zweite Prämisse ist mit dem Glaubensartikel ‚Ich glaube an einen Gott in drei Personen' so eng verknüpft, daß er ohne diesen Glaubensartikel nicht bestehen kann. Der Schluß wird mit logischer Notwendigkeit aus den Prämissen entnommen, wenngleich er formal über den S-Terminus der Prämissen (Tröstung und Liebe in Gott) hinausgeht und diesen auf jegliches Attribut Gottes sogleich ausdehnt, auf das, was überhaupt im Bereich der Gottheit kongruenterweise anzutreffen ist. –

Die hier gemachten Feststellungen besagen: die von Lull gemeinte Notwendigkeit des Beweises ist nicht die Notwendigkeit eines apodiktischen Beweises, in dem volle Einsicht sowohl in den Inhalt der Prämissen wie auch in das logische Gefüge des Schlusses gewährt wird, sondern lediglich die Notwendigkeit des logischen Gefüges zwischen Prämissen und Schlußsatz. Über dies Ergebnis gehen weder der weitere Verlauf des Beweises noch auch die anderen zwei Beweise für die Inkarnation des Gottessohnes und für die Erschaffung der Welt hinaus. Ich führe nur noch den ersten Beweis zu Ende.

Die in der ersten Prämisse aufgestellte congruitas von modus essendi und agere wird jetzt auf Gott in Form einer wissenschaftlich nicht ganz sauber herausgestellten Analogie[29]) angewandt. Lull drückt das congruum von existere (modus essendi) und agere durch die Vergleichspartikel ‚so – wie' aus:

Wie Gott durch seine Existenz Gott ist, so ist er auch durch sein Akt-Setzen Gott. Da wir oben bereits sagten, daß dem esse die transzendentalen Aspekte der bonitas, magnitudo etc. notwendig folgen, so fordert die aufgestellte Analogie ebenso, daß die gleichen transzendentalen Aspekte auch dem agere notwendig folgen, „so daß – und hier ist es wieder Lull selbst, der spricht – Gott ebenso gut und groß und ewig und mächtig etc. durch seine innere Akt-Setzung (durch sein agere intrinsecum) ist wie durch seine Existenz (durch seinen modus essendi). Diese Feststellung wird nun Erstprämisse eines weiteren Syllogismus. Sie enthält die Behauptung einer notwendigen kongruenten Kopplung von Gottes existere einerseits mit seinem agere andererseits.

In der folgenden Prämisse wird der theologische Satz aufgestellt: „per suum existere est deus formaliter" (S. 22, Zeile 2–4) d.h. Gott ist Gott konstituitiv in Kraft seiner Existenz oder in Kraft seines nur ihm eigenen modus essendi. Daraus folgt wiederum mit formal-logischer Notwendigkeit, daß ‚deus sit deus per suum agere finaliter'. Wäre es nicht so, bestünde eben nicht oben vorausgesetzte

[29]) Eine wissenschaftlich brauchbare Analogie muß die zum Vergleich kommenden Verhältnisse jedes Analogaten sowie die *ratio analogans* deutlich herausstellen. Vgl. unten Anm. 42.

Kongruenz und damit wäre Gottes Akt-Ziel nicht so gut und groß und ewig etc. wie seine formal-göttliche Existenz. Dies aber ist unmöglich (S. 22, Zeile 3–5). Der Grund dieser Unmöglichkeit für Gott wird von Lull nicht eigens angeführt, sondern bleibt der Intuition des Lesers überlassen. Die scharfe Ablehnung des Gegenteils öffnet in ihrem kontradiktorischen Gegensatz zunächst nur die Möglichkeit des Schlußsatzes, verstärkt durch die congrua der Prämissen.

Damit ist eigentlich der formal-logische Beweisgang bei Lull zu Ende. Es folgt aber noch eine genauere theologische Sinnbedeutung des Ergebnisses: Es ist nämlich damit ‚bewiesen' oder vorsichtiger ausgedrückt, ‚dargelegt' worden[30]), wie man es sich denken kann, daß Gott Gott hervorbringt und daß zwischen dem Hervorbringenden und dem Hervorgebrachten Liebe und Tröstung besteht. Jetzt erfahren wir erst den eigentlichen Zweck der Aufstellung jenes Kongruenz-Axioms von existere und agere in divinis einerseits und anderseits der Kongruenz der transzendentalen Aspekte in ihrer Realität göttlicher Attribute sowohl mit dem existere als auch mit dem agere. Das agere setzt gedanklich das existere voraus, ist aber in Gott in reinster Kongruenz mit diesem sowie auch mit den göttlichen Attributen (oder Dignitäten, wie Lull meist sagt) der bonitas, magnitudo etc. Da der Glaube an das factum der Dreipersönlichkeit vorausgesetzt wird und da für Gott jene transzendentalen Erstprinzipien als göttliche Attribute nur in höchster Steigerung, also ohne jegliche privatio zulässig sind, kann das Zwischen-Personen-Verhältnis von Tröstung und Liebe nicht fehlen. Das agere, auf dem existere aufruhend, erhellt das Vater-Sohn-Verhältnis im Sinn des producens und productum. Und die diesem Verhältnis kongruente Tröstung und Liebe bringen dem Verstande das Verhältnis des Heiligen Geistes zu Vater und Sohn nahe.

Im Hintergrunde dieser Überlegungen steht zweifelohne die augustinisch-lullsche Lehre von den Korrelativen in Gott. Wir wissen um die neuplatonische Herkunft dieser Lehre[31]). Wenn das esse das agere bedingt, so bedingt es auch die Setzung eines agens oder producens und eines actum oder productum. Das agere ist ja die Weise, wodurch agens und actum geeint werden. Sind aber agens und actum, producens und productum, Personen, so darf deren Einigung, eben dies agere oder producere als Akt der Liebe gedeutet werden. Dieser Akt der Liebe ist wechselseitig, und als göttliche Aktsetzung ist er dem göttlichen Sein so gleich wie das aktsetzende producens und das in Akt gesetzte productum.

Ob diese Erwägungen vom Standpunkte des Dogmatikers aus besonders tief genannt werden dürfen, bleibe dahingestellt. Augustinus dem hier Lull verpflichtet ist, hatte das Mangelhafte der Korrelative in Anwendung auf die Dreipersönlichkeit Gottes wohl erkannt[32]). Jedoch sie liegen nicht außerhalb der katholischen Tradition, noch kann man behaupten wollen, daß Lull in unserer Abwehrschrift De congruo bezüglich seiner Beweismethode sich sonderlich aus dem Rahmen der allgemein anerkannten theologischen Beweisführungen bewegt. Dasselbe wird der Leser für die beiden folgenden Beweisgänge bezüglich der Inkarnation des Gottessohnes und des Weltbeginnes zugestehen. Interessant ist nur noch, daß Lull auch für diesen dritten Beweis ein Glaubensfundament zum Ausgang nimmt, also durchaus keinen rein philo-

[30]) Vgl. das Wort *declaratio* im Text der *Quaestio*, oben S. 23, Zeile 12.

[31]) Vgl. E.-W. Platzeck, S. 386 des in Anm. 27 angegebenen Artikels. – Wenn Plotin die Intelligenzen-Sphäre σφαῖρα νοητή nannte, so gehörte selbstverständlich dazu ein Denkendes, das das Denkbare denkt. Schon St. Augustin dehnte diese Korrelative des Denkens auf die des amare aus; vgl. *De Trin.* VIII, 10. –

[32]) Vgl. St. Augustin, *De Trin.* IX, 2.

sophischen Beweis gegen die These der Averroisten von der Ewigkeit der Welt unterbreitet.

Bevor wir nun zum Notwendigkeitscharakter der vorliegenden Beweise noch einige kritische Bemerkungen machen, wollen wir zunächst klarer herausstellen, zu welcher Gruppe von Beweisen die in der Quaestio de congruo beigebrachten gehören; denn die Unterscheidung zwischen einer demonstratio potissima und einer anderen notwendigen demonstratio ergibt offenbar noch keine vollzählige Einteilung der Beweisarten.

In der Epistola Raymundi vom November 1308 sagt Lull ausdrücklich[33]), daß er vier Beweisarten unterscheide, von denen aber die Alten zwei überhaupt nicht kannten. Die von jeher bekannten sind die Beweise propter quid oder per prius (per causam) und diejenigen per quia oder per posterius (per effectum). Die erste wird auch hier, wie es bereits in der Quaestio de congruo und wie es von altersher geschah, für Gott abgelehnt, weil Gott kein prius über sich hat. Aber auch die zweite wurde schon stets, auch von den Ungläubigen, den Heiden, als unzulänglich für die Gotteserkenntnis angesehen, weil sie eben nicht potissima in divinis sei. – Die beiden Beweisarten, die der Einsicht der Alten nach Lull entzogen blieben, sind die demonstratio per hypothesim und die demonstratio per aequiperantiam. Dies historische Urteil Lulls ist jedoch nur bedingt richtig. Denn die demonstratio per hypothesim war seit jeher bei den Mathematikern heimisch, wenn auch lediglich in der negativen Form, d.h. in Form einer reductio ad absurdum oder ad impossibile. Für die demonstratio per aequiperantiam bieten Platons Dialoge, soweit sie sich um die genera maxima bemühen, wertvolle Ansätze[34]).

Dieses jedoch steht fest: in unserer Quaestio de congruo haben wir es mit der dritten Beweisart Lulls zu tun, mit der demonstratio per hyphothesim, die übrigens in den späteren Jahren von Lull mit besonderer Vorliebe angewandt wurde, wo hingegen in seinen jüngeren Jahren die demonstratio per aequiperantiam stets den Vorzug erhielt, wann immer es sich um Erkenntnisse über Gott und Göttliches handelte.

Die dritte Beweisführung, die demonstratio per hypothesim, geht von Prämissen aus, die wenigstens z.T. der heilige Glaube liefert, wie es in unserer Quaestio de congruo der Fall ist. Aber das ist keineswegs die Regel bei Lull, sondern – wie er selbst in genannter Epistola Raymundi sagt – geht sie in Religionsgesprächen mit Andersgläubigen von solchen Prämissen aus, die von allen Diskussionsrednern faktisch angenommen werden. Das Beispiel der Epistola sieht Prämissen vor, die sowohl von Christen als auch von Juden und Sarazenen auf Grund ihres religiösen Glaubens in übereinstimmender Weise bejaht werden. Zwischen der vorgelegten ersten und zweiten Prämisse besteht ein solches Kongruenzverhältnis, daß die Leugnung der zweiten Prämisse zu einer für alle Diskussionsteilnehmer offensichtlichen Unmöglichkeit führen muß. Daraus folgert Lull de necessitate, ähnlich wie bereits in unserer

[33]) Edit. Salv. Bové, *Al Margen de un discurso* (Urgel 1912) 26–28.

[34]) Besonders der *Sophistes* und die ganze Diskussion des *Parmenides-Dialogs* um das ἓν ὄν sind hier zu nennen. An anderem Ort machte ich allerdings bereits auf den mehr extensiven Charakter der *genera maxima* bei Platon aufmerksam. Es heißt nicht: Die eins ist das Sein oder das Sein ist dasselbige etc. sondern: Wo Eines ist, da ist ein Seiendes; wo dieses ist, ist auch ein und dasselbe, und so fahren wir fort zu sagen: Wo Seiendes ist, ist auch Gutes, Wahres, Schönes etc. Und dies *wo-da* steht im Sinne eines ἅμα = zugleich. Bei Gott aber heißt es: Gottes Wesen ist seine Wahrheit, seine Macht und seine Macht ist sein Wesen, seine Wahrheit etc.

Quaestio de congruo, die productio sive intensa agentia in divinis[35]). Wir erkennen hier bereits deutlich ein Ausweichen Lulls in der Quaestio de congruo; denn in dieser war eine der Prämissen ein konkreter Glaubenssatz der katholischen Kirche („Ich glaube an einen Gott in drei Personen"), und der Beweisgang erklärte diesen Satz mit Hilfe der Grundwürden und der Korrelative der Ars generalis. In der Epistola Raymundi aber steht die Hindeutung auf die Dreipersönlichkeit Gottes in eben der Form der Korrelative erst ganz zum Schluß der Beweisführung, streng genommen gehört sie nicht einmal dazu. Die necessitas der Logik, ausgehend von den Grundwürden Gottes, führt zu den Korrelativen, aber nicht unmittelbar zum Glaubenssatz der Kirche. Dieser könnte erst durch eine nachfolgende Interpretation der conclusio den Diskussionsrednern sichtbar gemacht werden. Lediglich von den Korrelativen her gesehen gibt es aber doch keinen notwendigen Gedankenschritt, der uns ins Geheimnis des dreieinigen Gottes hineinträgt. Hier ist offenbar geworden, daß Lull seine These von der fides probabilis, das heißt von dem beweisbaren (sic!!) Glauben, überspitzt und mit zu großem Selbstvertrauen vorgestellt hat.

Die vierte Beweisführung, die demonstratio per aequiperantiam, ist als notwendiger Beweis nur auf Gott anwendbar; denn sie fußt auf der Annahme einer Real-Identität aller göttlichen Grundwürden, der göttlichen bonitas, magnitudo etc. sowie auf der bereits berührten Lehre Lulls von den göttlichen Korrelativen[36]). Nun aber werden jene Grundwürden als Prädikate auch in die demonstratio per hypothesim eingeführt. Das fordert von uns ein Zusammenfassen der beiden Beweisarten, der demonstratio per hypothesim und der demonstratio per aequiperantiam. Gerade bei dieser Zusammenfassung wird es besonders sichtbar werden, daß die Verteidigung Lulls in seiner Quaestio de congruo gegen den Vorwurf der Theologen, er würde den heiligen Glauben durch seine Sucht zu beweisen eher unterhöhlen, gewisse Schwächen aufweist, ja daß für einen kundigen Lulleser, die Quaestio de congruo tatsächlich den Eindruck eines gewissen Ausweichens macht. Ich meine dies so:

Wir haben bisher noch kaum von den lullschen rationes necessariae gesprochen. Mir scheint, wer auf Grund unserer Quaestio diese rationes necessariae lediglich in der logischen Beweisführung sehen möchte, würde sich die Sache der Rechtfertigung Lulls zu leicht machen. Der Ausdruck „rationes necessariae" kommt übrigens in unserer Quaestio – ist es geschickte Absicht Lulls? – nicht vor. Er durchzieht aber das gesamte Schrifttum unseres Mallorkiners. Das erste Werk, das uns von Lull bekannt ist, die mehrere Bände umfassende Contemplació en Deu hat die Lehre von den rationes necessariae zwar noch nicht ausgebildet, aber der Verfasser strebt bereits ausdrücklich und bewußt nach einer vernunftgemäßen Rechtfertigung des Glaubensinhaltes. In irgendeiner Weise mußte er das ja auch; denn sein

[35]) Der Text Lulls lautet wörtlich so: ... et primo per hypothesim ab eis [i.e. ab infidelibus] concessam ut sunt istae [hypotheses]:
1. et christiani et judaei et saraceni ad se invicem conveniunt, quod deus est summe bonus, summe magnus, summe potens, summe intelligens, summe amans et sic de aliis rationibus [! sive dignitatibus].
2. ipsi dicunt etiam quod infinitus est et aeternus, nam aliter istae dignitates non essent de ratione summitatis divinae, quod est impossibile.
Et ideo ex istis, ab eis concessis et datis, concludo de necessitate productionem sive intensam agentiam in divinis: quod patet in libro de *Disputatione facta inter Raymundum christianum et Hamarum saracenum* (April 1308) et in *Arte*, quam feci, quae *de deo* (Mai 1308) nominatur" (bei S. Bové S. 27 in der Anm. 31 zit. Schrift).

[36]) Vgl. oben S. 18.

Lebenswerk galt der Missionierung der Araber. Er mußte sich, wie jeder Missionar, an die Vernunft der Nicht-Christen wenden und immer wieder Anknüpfungspunkte suchen und diese herausstellen in seinen Gesprächen mit ihnen. Zudem finden wir öfters folgenden Gedanken bei Lull ausgedrückt, der gewiß z.T. persönlicher Erfahrung entwachsen ist: Die arabischen Gelehrten glauben selbst nicht recht an die Lehre des Koran. Sie müßten daher verhältnismäßig leicht von der Wahrheit des Christentums zu überzeugen sein. Wäre dies geschehen, so könnte es nicht mehr lange dauern, bis daß die gesamte mohammedanische Welt zu Christus gefunden hätte[37]). Aus der Einleitung zu der groß angelegten Religionsvergleichung des Liber de gentili et de tribus sapientibus[38]) geht deutlich hervor, daß dieser auf uns gekommene Liber de gentili eine völlig neue Überarbeitung eines bereits vorher (auf arabisch) geschriebenen Werkes ist. Zwischen diesem uns nicht erhaltenen Ur-Gentilis und dem uns überlieferten Werke steht einerseits die genannte Contemplaciò en Deu und anderseits die Ars compendiosa inveniendi veritatem, der erste Entwurf der Ars magna oder generalis. Kein Zweifel: die völlige Überarbeitung des Liber de gentili wurde von der neuen Entdeckung der Ars generalis gefordert. Diese aber ist nichts anderes als die Rückführung alles partikulären Wissens auf eben jene transzendentalen Erstprinzipien, die alles esse und agere durchwalten: das Gute, das Erhaben-Große, das irgendwie Dauernde, das Mächtige, Zielende, Treffende, das Vollendete oder sich Vollendende usw. Diese Erstprinzipien ruhen als Grundwürden in völliger Erfülltheit, in völlig konvertibler Identitäts-Einheit in Gott. Sie selbst sind die rationes necessariae[39]) und in Gott eben die rationes aeternae, nach denen in absteigender Analogie alle geschaffenen Seinssphären gebildet wurden.

Die Problematik der rationes necessariae liegt, wie leicht zu sehen ist, keineswegs allein im Felde des formal-logisch Notwendigen. Übrigens für die rein formale Seite der Logik hatte Lull oft genug nur Geringschätzung[40]).

Die rationes necessariae als transzendentale Aspekte aus der Welt des Geschaffenen herausgehoben, als eine andere Art negativer Theologie hineingesteigert in die (rein gedanklich-inhaltlich nicht mehr vom menschlichen Verstande nachvollziehbare und dennoch folgerichtig geforderte) Identität im göttlichen Sein, bilden die Quintessenz des gesamten lullschen Denkens und also auch der vorliegenden Quaestio, utrum illud quod est congruum in divinis ad necessariam probationem possit adduci, salvo merito fidei. Das in unserer Quaestio auftretende congruum hat auf Grund jener rationes fundamentales der Ars generalis ein viel stärkeres Gewicht, als es dem Unbefangenen erscheinen mag. Überhaupt ist der Ausdruck ‚congruum' bei Lull selten gebraucht und scheint geradezu hier ausnahmsweise zur besseren Gegenwehr gegen die Theologen der Zeit eingesetzt zu sein.

In der oben (S. 20) erwähnten ‚Disputatio Eremitae et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus sententiarum Magistri Petri Lombardi'

---

[37]) Dies in Lull, *Doctrina Pueril* bereits, cf. *Obres originals del B. R. Lull* Bd. I (Mallorca 1906) 125; sodann in Lull: *De ostensione, per quam fides catholica est probabilis atque demonstrabilis*; Edit. Fr. Stegmüller, in *Studia monogr. & Recensiones*, VII–VIII (Palma 1952) 19 und a.a.O.

[38]) Lull, *Opera Omnia*, Ed. Mag. II, 1721.

[39]) Lull nennt die Erstprinzipien bei Gott *dignitates* sowie auch *rationes*; vgl. den Text der *Epistola Raymundi* oben in Anm. 35.

[40]) Vgl. *Lullio, Ars generalis Ultima*. Edit. Palmae Balearis 1645, 380–1; dazu E.-W. Platzeck, *Lulls Kunst im Vergleich zur aristotelischen Schullogik*, 396–401 (bes. 400) des in Anm. 27 oben angegebenen Artikels.

ist auch nicht die Rede von einem ‚congruum', sondern von der typischen lullschen Lehre der demonstratio per aequiperantiam. Wegen der gerade hier besprochenen Real-Identität aller rationes fundamentales, aller Grundwürden, in Gott, sind alle Beweise, die sich auf ihnen aufbauen lassen, für das Göttliche notwendig. Allerdings ist hier ein Zweifaches zugunsten Lulls hervorzukehren. Zunächst – und das ist für ein angemessenes Urteil über Lulls Lehre wohl zu beachten – seine Lehre von den rationes necessariae setzt bereits den Glauben an Gott, den Schöpfer aller Dinge, voraus. Die demonstratio per aequiperantiam erweist sich somit als eine Species der demonstratio per hypothesim. Und zweitens ist sich Lull wohl bewußt, daß die Grundwürden, ursprünglich vom menschlichen Erkennen her als transzendentale Aspekte auffaßbar, von der geistigen Erfassung der geschaffenen Dinge herrühren, daß sie daher nur metaphorice auf Gott übertragbar sind. Bereits in der Schrift ‚Investigatio generalium mixtionum' (1287/88) lehrt Lull ausdrücklich: „De mixtione divinarum dignitatum (also über die Mischung, bzw. über die Zusammenstellung der göttlichen Grundwürden in Form von Subjekt und Prädikat in einem Urteil) non intendimus hic loqui nisi metaphorice sive per similitudinem[41])". Die Tatsache der similitudo zwischen Gott-Schöpfer und Welt und die damit gegebene volle Berechtigung metaphorischer Wahrheit liegt bei Lull letzten Endes im heiligen Glauben verankert. – Eine Aussage per similitudinem ist stets eine Analogie[42]). Lull gibt in genannter Schrift, wie auch sonst öfters, die Regeln der Analogia entis für ihre Anwendung auf Gott an, wiewohl er den Ausdruck ‚Analogie' äußerst selten gebraucht[43]):

Erstens kann bei Gott weder von irgendwelchem Gegensatz (contrarietas im weiten Sinne) und darum auch nicht von einem Größer(maioritas) oder Kleiner-Sein (minoritas) gesprochen werden.

Zweitens beruht gerade hierauf die volle ‚congruitas' im Sinne der allgemeinen Konvertibilität jedweder Grundwürde im Urteil über Gott. Es gilt sowohl das unum in aliud wie auch das aliud in unum, ja sogar das unum in omnia (d.h. eine Grundwürde kann Subjekt für alle andern sein, die dann als Prädikate dienen) und ebenso gilt das omnia in unum (d.h. eine Grundwürde kann Prädikat sein für alle andern Grundwürden, die nunmehr Subjekte in einem Urteile sind)[44]).

[41]) Das Wort *mixtio* verweist uns übrigens an die platonisch-neuplatonische Logik; denn das μεικτόν Platons ist nichts anderes als die Verknüpfung der Ideen im Urteil und in einer Urteilsfolge. Das Verhältnis des platon. μεικτόν zur Analogie s. bei E.-W. Platzeck: *Von der Analogie zum Syllogismus*. Paderborn, F. Schöningh, S. 108, Anm. 6.

[42]) Genau genommen müßten wir sagen: Analogie ist stets Aussage über die *similitudo* mehrerer innerer oder äußerer Objektsrelationen. Die Aussage kann nur begründet sein in einem erkennbaren und auch aussprechbaren gemeinsamen Teilaspekt *(tertium comparationis)*, der von den Objektsrelationen selbst gewonnen wird. Wir nennen die gegebenen Relationen *Analogate*, den gemeinsamen Teilaspekt die *ratio analogans*. Diese Auffassung der Analogie dürfte dem Beginn ihrer historischen Entwicklung entsprechen und sollte dann auch grundlegend sein für die systematische Darstellung des philosophischen Analogie-Problems. Vgl. hierzu: E.-W. Platzeck, *De conceptu analogiae resp. univocationis*, in: Antonianum 23 (1948) 71–132; Derselbe, *Von der Analogie zum Syllogismus* (Paderborn 1954), den ersten Abschnitt: *Die sokratische Analogie*, SS. 15–46; Derselbe, *Adnotationes ad historiam conceptus analogiae*, in: Anton. 30 (1955) 505–514, bes. S. 511ff.; Derselbe, *Grundlage und Hauptformen der platon. Logik* in: Zt. für philos. Forschung, 10 (1956) 493. Vgl. dagegen H. Stoffer, *Die modernen Ansätze zu einer Logik der Denkformen* ebda. S. 604–605, wonach Analogie ohne weiteres als „Denken zu Kreisen" und demgemäß als „magisches Denken" bezeichnet wird.

[43]) So ‚*analogia*' in Lulls *Lamentatio philosophiae*, Edit. Palma 1745, S. 8; *Ars glis. Ultima*, Edit. Palma 1645, S. 238, No. 66; ‚*Ens analogice*' in *Logica nova*, Edit. Valentiae 1512, fol. 3v.

[44]) *Lull, Investigatio generalium mixtionum*, unediert, Mitteilung nach clm 10.576, fol. 43v.

Beide Regeln sind übrigens Plato und der platonischen Tradition des Mittelalters verpflichtet. Die erste Regel, die das Göttliche vom Geschaffenen abhebt, gibt den Weg frei für die Identitätslogik der zweiten Regel.

Ob aber die Notwendigkeit dieser Regeln rein philosophisch erhärtet werden kann, das ist wohl eine Frage, die Lull sich kaum gestellt hat. Vielleicht ist er auch nicht tief genug in diese andere Frage gedrungen, ob der volle Zusammenfall aller Grundwürden in der ungeschiedenen Einheit der göttlichen Wesenheit noch inhaltlich, d.h. mit unterschiedlichen Definitionen, für eine jede Grundwürde denkbar bleibt dem menschlichen Verstand[45]). – Manchem Philosophen wird es schwer, zuzugeben, daß hier im lullschen Ansatz der analogia entis ein philosophisch denksicheres Fundament für die Erfassung alles Seienden von oben her, das heißt in einem von Gott her gedachten descensus, gelegt worden ist von Lull. Vielmehr darf man annehmen, daß – wie so manches Mal bei den mittelalterlichen Scholastikern – der religiöse Glaube an Gott, den Schöpfer aller Dinge, den zögernd-bedächtigeren Weg der Philosophie verkürzte.

Wird aber zugegeben, daß jene Grundwürden des Schöpfers Gott als transzendentalnotwendige Vorbedingungen alles Seienden aufzufassen sind, dann sind sie nicht nur rationes aeternae, sondern ebenso sehr rationes necessariae für alles Seiende. Von der Seite theologischer Tradition des Mittelalters her betrachtet, ist somit Lulls Fundament weder phantastisch noch überhaupt ausgefallen. Darin wird man den Lullisten der vergangenen Jahrhunderte Recht geben müssen.

Dennoch hat Lulls Urteil de divinis wegen der herausgestellten überspitzten Auffassung des ‚congruum' nicht selten einen zu starken Akzent. Und jenes metaphorice dictum wird zu wenig ernst genommen, das heißt mit einem zu starken Sicherheitsgrad unseres Erkennens ausgezeichnet. Nehmen wir noch dazu den drängend-vitalen Charakter des Mallorkiner-Missionars, der eine ganz große Hoffnung auf das Wort des disputierfähigen Theologen setzte, so wundert es uns nicht mehr, daß er in seiner Disputierlust – war er doch ein echtes Kind seines noch disputierfreudigen Jahrhunderts – sich ein wenig versteigen konnte.

Immerhin die in späteren Jahre häufigere Anwendung der demonstratio per hypothesim brachte ihn mehr und mehr auch in allgemein anerkannte Bahnen der katholischen Apologetik.

Machen wir uns aber noch einmal die Sachlage klar: Die hypothetischen Prämissen Lulls entstammen der vergleichenden Religionswissenschaft. Lull entnimmt den Bekenntnissen der Christen, Juden, Mohammedaner das Gemeinsame. Ja, er geht noch weiter, auch den religiösen Glauben der Heiden, der Tartaren, zieht er mit hinein. Das so allen Gemeinsame macht die Prinzipien seiner Ars generalis aus: die göttlichen Grundwürden, die Korrelative jedes Seins in seinem agere sowie die relativen Prinzipien der Übereinstimmung, der Trennung und Gegensätzlichkeit, der Gleichheit und der größeren oder kleineren Ungleichheit, des prius und posterius und der diese beiden verbindenden Mitte. Von diesen relativen Prinzipien allerdings entfallen die Gegensätzlichkeit sowie Größer- und Kleiner-Sein beim Betrachten der göttlichen Wesenheit. Von all den aufgezählten aber, jedem denkend-religiösen Menschen zugängigen Prinzipien aus, entfaltet und erklärt Lull die Sonderlehren des christlichen

[45]) Immerhin stimmt hier Lull in der Annahme der ungeschiedenen Einheit aller *rationes aeternae*, aller Grundwürden in Gott mit St. Thomas v. Aquin völlig überein und anderseits weiß auch er recht treffend zu sagen, worin der Glaube den Verstand übertrifft (vgl. *Ars glis. Ultima*, Edit. Palma 1645, S. 278, Nos. 66ff.

Glaubens. Dieser descensus ist aber doch keine streng inhaltliche deductio, sondern eine bescheidenere declaratio des den Christen anvertrauten Glaubensgutes mittels jener allgemein im Mittelmeerraum des dreizehnten Jahrhunderts anerkannten Prinzipien. Die rationes necessariae oder die göttlichen Grundwürden im Verein mit der formal-logischen Beweisführung bringen den Gesprächspartner zwar notwendig dahin, wo die Möglichkeit eines irgendwie verstehenden Denkvollzuges angesichts der heiligen Offenbarung gegeben wird, aber keineswegs zwingen sie den Verstand zur Annahme des christlichen Glaubens. Hier hat Lull offenbar sich mehr als einmal unklar ausgedrückt, wenn er von einem „beweisbaren Glauben" spricht; aber er muß dennoch den Sachverhalt richtig verstanden haben, sonst hätte er kaum bona fide behaupten können, daß seine formal-logischen Beweise in Kraft der göttlichen Grundwürden zu sicheren Glaubenserkenntnissen, salvo semper merito fidei, hinführen.

Später kommt Lull den üblichen apologetischen Beweisen noch mehr entgegen, indem er in steigendem Maße die demonstratio per hypothesim in Form des indirekten Beweises durchführt, also als eine deductio ad adsurdum (ad impossibile), wie wir es ja bereits an zwei Stellen unserer Quaestio de congruo antreffen, wo er von Prämissen redet, die den erst aufgestellten kontradiktorisch entgegen stehen, die aber gerade dadurch ein impossibile ergeben.

Aus dem Gesagten erhellt wohl dies: Lull war durchaus nicht der Einseiter, wofür er öfters gehalten wurde. Im Gegenteil, was gerade bei Lull immer wieder das Interesse irgendwie weckt, ist das nie rastende Bestreben, alle gangbaren Überzeugungswege zu ersinnen, die nur je zu dem großen Ziel, das alle wahrhaft religiösen Menschen erhoffen, führen können: zur Einheit des Glaubens. Darum läßt sich auch nicht leugnen, daß Lulls schematisierendes Denken pädagogisches Geschick verrät. Er weiß nicht nur, weite Wissensgebiete mit Leichtigkeit zu sammeln und einzuordnen, sondern auch – trotz gewisser Wiederholungen und mancher Banalitäten – mit der Kraft ungewöhnlicher Intuition nicht selten uns vor überraschend neue Gedanken zu stellen. Wollten wir allerdings dies letzte durch Beispiele noch belegen, so würde die Quaestio de congruo hierzu weniger dienlich sein[46]).

[46]) Vgl. hierzu S. 407 des in Anm. 27 genannten Artikels.

# Psychotherapie und Gewissen

*Theodor Müncker, dem Altmeister katholischer Moralpsychologie zum siebzigsten Geburtstag*

*Von Richard Egenter, München*

Die Psychotherapie ist ein Kind des 20. Jahrhunderts und ist als Wissenschaft noch im Werden begriffen. Darum tut sich die Seelsorge, wie übrigens auch die akademische Schulwissenschaft[1]), immer noch schwer, ihr gegenüber eine klare oder gar endgültige Stellung zu beziehen. Der Seelsorger hat sich vielleicht einen summarischen Überblick über die Lehren von *Freud*, *Adler* und *C. G. Jung* verschafft und weiß von der unbefriedigenden weltanschaulichen Grundlage dieser Systeme. Einzelerfahrungen negativer Art erfüllen ihn zudem nicht selten mit Skepsis gegen die psychotherapeutische Praxis. So wird der Seelsorger selten in wünschenswertem Maße darauf achten, wie sehr sich die Psychotherapie seit den Tagen ihrer Väter weiter entwickelt hat, wie sich ihre Methoden geklärt, zum Teil auch bewährt und manche bleibende Forschungsergebnisse gezeitigt haben.

Allmählich ist es jedenfalls an der Zeit, daß wir diese junge Wissenschaft mit ihren Erkenntnissen und ihren Hypothesen unserem Ordnungsbild vom Wirklichen einzufügen trachten und ihr wesentliches Anliegen wie auch ihre Grenzen möglichst klar zu erfassen suchen. Dann erst weiß der Seelsorger, was er von der Psychotherapie erwarten darf und was er ihr als ihren legitimen Auftrag überlassen muß. Freilich, die bloße Information über die bunte Fülle der psychotherapeutischen Arbeitsergebnisse und die noch bunteren Hypothesen und Richtungen genügt nicht. Sie sollte überhaupt nicht am Anfang stehen, weil die oberflächliche Berührung mit der Psychotherapie nur zu vorschnellen Urteilen oder gar zu üblen psychotherapeutischen Dilletantismen in der Seelsorge verführt. Erst muß man die Grundprobleme der Psychotherapie kennengelernt haben. Hier wird dem Seelsorger die wertvolle Studie von Heinz Häfner über „Schuld und Gewissen. Beitrag zu einer personalen Tiefenpsychologie“[2]) gute Dienste tun. Zwar befleißigt sich Häfner in seinen tiefenpsychologischen Untersuchungen der philosophischen und theologischen Abstinenz, um möglichst im Bereich der Phänomenologie und Psychologie zu bleiben. Aber sein methodischer Ansatz und seine Auffassung der Probleme ermöglichen nicht nur eine metaphysische Erklärung und Auswertung aus unserem christlichen Denken heraus, sondern legen sie geradezu nahe.

Häfners Buch offenbart die entscheidende Wende, welche die Psychotherapie wenigstens bei einem Teil ihrer Vertreter, etwa bei *v. Gebsattel*, *Binswanger*, *Trüb*, *Frankl*,

---

[1]) Noch ist nicht einmal entschieden, ob die psychotherapeutische Ausbildung der Universität anvertraut werden und welche Fakultät dafür zuständig sein soll. Dabei wäre eine staatliche Regelung dieser psychotherapeutischen Ausbildung dringend zu wünschen. Sie müßte gründliches medizinisches, aber auch philosophisch-psychologisches Wissen und ein kenntnisreiches Verständnis für religiöse Fragen vermitteln, damit alles Halbwissenschaftliche oder gar Sektenhafte von der Psychotherapie ferngehalten werden kann.

[2]) Ernst-Klett-Verlag, Stuttgart 1956, 182 S., DM 11,80. – Empfehlend sei auch auf das Werk des Löwener Professors Josef Nuttin, *Psychoanalyse und Persönlichkeit*, Freiburg/Schw. 1956 hingewiesen.

v. *Caruso*, *Daim* u.a. genommen hat, die Wendung zu einer umfassend anthropologischen Sicht der Probleme. Nur so läßt sich ja verhindern, daß die eigentlich personalen sittlichen Werte der Verwirklichung bzw. Wiederherstellung einer bloß funktional und gleichzeitig selbstzwecklich verstandenen vitalen Integrität untergeordnet, ja geopfert werden. Häfners Studie ist für den Seelsorger deshalb besonders instruktiv, weil er diese kopernikanische Wendung der Psychotherapie zum „Gewinn der Mitte" dadurch sichtbar macht, daß er die maßgebende Rolle des Gewissens für die innere Entwicklung des Menschen und auch für die Gesundung gestörten seelischen Lebens in das Zentrum seiner Darlegungen rückt. Gewiß weiß man schon seit *Freud* z. B. von der Bedeutung der Schulderlebnisse in der Neurose. Aber nicht das ist entscheidend, sondern daß diese Schulderlebnisse nicht bloß als psychologische Fakta betrachtet und behandelt, sondern innerhalb ihrer wesenseigenen geistigen Wertkategorie gewürdigt werden. Ihre Zurückführung ausschließlich auf unpersönliche vitale Regungen (libido) verhindert, daß der Mensch in seinem Eigensten, in seiner Verantwortung vor der Hierarchie der Werte und vor dem An-Spruch des personalen Du verstanden wird.

Die Psychotherapie ist also keine voraussetzungslose Wissenschaft oder Kunst, sondern bedarf eines gediegenen anthropologischen Fundamentes, nicht zuletzt auch deshalb, weil sonst allzu leicht der gesunde Mensch vom anormalen, gestörten Seelenleben her erklärt wird, etwa wenn man aus Fehlentwicklungen der Gewissensbildung, die auf den übermächtigen Eindruck eines erdrückend überlegenen Vaters zurückgehen, das Gewissen überhaupt erklären will. In Wirklichkeit muß von der Einsicht in die Wesensstruktur des Menschen her ein solch krankhafter Prozeß als Not verstanden und dadurch Heilung gebracht werden, daß man dem Neurotiker es ermöglicht, sich im wesentlich Menschlichen zu erfüllen.

Das alles sind Vorfragen. Wer Einblick hat, weiß, daß ihre Berücksichtigung in praxi zu wünschen übrig läßt. Ehe wir uns dem Kernproblem Gewissen und Psychotherapie zuwenden, stellen wir noch eine Frage: Warum spielt die Psychotherapie heute eine so große Rolle und wird für viele Menschen zum Seelsorgeersatz? Häfner legt dar, daß unsere geistesgeschichtliche Situation die Entstehung von Neurosen begünstigt. Im Zug der neuzeitlichen Entwicklung ging das Wissen um die großen Ordnungsgefüge des menschlichen Lebens einem Großteil der Menschen verloren. Der einzelne fühlt sich auf sich selbst zurückgeworfen, und das in einem Augenblick, da er in der Quasi-Unendlichkeit der modernen technischen, politischen und kulturellen Großräume seelisch zu ertrinken droht. Aus der schönen Möglichkeit, sein Leben mündig zu gestalten, wird so der Zwang zur isolierten Individualität. Sie besagt eine unerträgliche Überforderung, wenn der Mensch keine über-menschlichen Sinnzusammenhänge mehr kennt und nicht mehr um das Geheimnis weiß, daß man sein Leben nur durch Hingabe an ein Höheres gewinnen kann. Anstelle des Lebenszieles tritt dann das bloße Lebensende und die untergründige Existenzangst erhitzt den gesunden Lebensmut zum Lebensfieber.

Der Mensch kann aber auf die Dauer nicht in einer überdimensionierten Existenzangst leben. Wo er diese nicht im Glauben an einen höheren Lebenssinn und im Vertrauen auf heilbringende Mächte zu überwinden oder doch zu bestehen vermag, wird er zu Mechanismen der Ich-Entlastung seine Zuflucht nehmen, die unter dem Überdruck der Isoliertheit innerhalb der modernen Großräume fast notwendig neurotischen Charakter gewinnen.

Diese geistesgeschichtlich-soziologische Vorbedingung der Neurosebildung heute wird man im Auge behalten. Indes, der Mensch ist in diesem Aion immer von neurotischen

Fehlentwicklungen bedroht. Er wächst nun einmal nicht wie eine Pflanze, sondern muß sich mühevoll selbst gestalten. Das bringt an sich schon die Versuchung mit sich, vor der anstrengenden Selbstverwirklichung in eine illegitime Ich-Entlastung auszuweichen und das um so mehr, wenn eine schwache Konstitution (z. B. eine asthenische Psychopathie), ungünstige Umwelteinflüsse (etwa eine zu harte oder zu weiche Erziehung) oder übermächtige Schockerlebnisse (eine akute schwere Krankheit, eine brutale sexuelle Aufklärung, eine bittere Enttäuschung) die anormale Entwicklung begünstigen.

Die illegitime Ich-Entlastung kann dadurch geschehen, daß man eine mühelosere Ich-Bereicherung erstrebt, welche gleichzeitig die Aufgabe der sittlichen Persönlichkeitsgestaltung aus dem Bewußtsein drängt, also z. B. eine überstarke und ständig wiederholte Befriedigung des Geltungs-, Besitz- oder Sexualtriebes.

Man kann sich auch dadurch entlasten, daß man seine Seele dem Teufel Kollektiv verschreibt. Dieses nimmt dem einzelnen weitgehend die Gewissensentscheidung ab und vermittelt ihm durch seine Ideologien wie durch seine Formen der Massenbefriedigung das erwünschte Erlebnis der Ich-Bereicherung.

Das alles hat an sich mit Neurose noch nichts zu tun. Aber es führt zu einem personalen Substanzverlust und läßt in den Tiefen der Seele die Existenzangst aufwuchern. Ganz kann man ja das Bewußtsein, daß hier Schuld entsteht, nicht verdrängen; dazu ist der Wesensdrang zur Selbstvollendung im Menschen zu elementar. Kein Wunder, wenn nun diese Schuldangst wiederum zur illegitimen Schuldentlastung führt. In dieser wird z. B. das Schulderlebnis selbst oder die eigene verantwortliche Urheberschaft verdrängt (Übertragung auf einen „Sündenbock", Zurückführung auf die Erbanlage usw.) oder es wird eine weniger belastende Ursache unterschoben (etwa das ungünstige Klima oder eine Krankheit). Zum zweiten kann die Schuldentlastung durch unechte Entlastungsmaßnahmen erfolgen, durch Selbstbestrafung und Sühnemaßnahmen ohne sittliche Umkehr, so wenn die sakramentale Schuldentlastung der Beichte in veräußerlichter, magischer Weise benützt wird.

Derartige unechte Schuldentlastungsformen, auf die Häfner genauer eingeht, verbinden sich häufig mit „prospektiver Schuldentlastung". Man will künftiges Schuldigwerden ausschließen, indem man die entsprechende sittliche Bewährung umgeht durch Vermeidung beanspruchender Situationen, durch Übertragung der Verantwortung auf außerpersönliche Faktoren (Astrologie), durch magisch-symbolhafte Vorwegnahme der Schuldentlastung (Waschzwang), durch Zurückgleiten in eine noch nicht verantwortliche kindliche Spielsituation (das kann sich z. B. auch im „kindlichen Gehorsam" gegen den Beichtvater verbergen), durch Flucht in einen verantwortungslosen Zustand (man wird etwa von seiner Skrupelhaftigkeit so beansprucht, daß man zu den eigentlichen Lebensaufgaben „gar nicht kommt").

Das alles vollzieht sich natürlich selten im hellen Licht des Bewußtseins, vielmehr unterbewußt bzw. unbeachtet. Trotzdem wird man nicht immer gleich von Neurose sprechen können. Diese liegt jedoch vor, wo störende seelische oder körperliche Symptome auftreten (Phobien, Stottern usw.), deren adaequate Ursache nicht ohne weiteres erkannt werden kann.

Schon jetzt ist für das Verständnis der Neurose eine grundlegende Erkenntnis gewonnen: diese bedeutet nicht nur eine Beeinträchtigung biologischer Funktionen oder der sozialen Anpassung (findet also auch in diesen Schichten nicht ihre Heilung), sondern beruht auf dem Zwiespalt zwischen dem „subjektiven Wertentwurf", womit Häfner den Wert- und Aufgabenbereich bezeichnet, den das bewußte Ich tatsächlich

„annimmt", und dem Kosmos der Wertwirklichkeit, der unsere menschliche Wertantwort anfordert. Auf diese Gesamtwertantwort richtet sich der Selbstvollendungsdrang, die innerste entelechiale Dynamik der Person. Es ist klar, daß Angst und Triebverwirrung entstehen müssen, wenn dieser Dynamik ein mehr oder weniger großer Teil des Betätigungsgebietes durch die Selbstbeschränkung auf den „subjektiven Wertentwurf" entzogen wird und die zur Verfügung stehende Dynamik obendrein noch die Abwehr der ins Bewußtsein zurückstrebenden verdrängten Wertbereiche zu besorgen hat.

Wir können also in einer Auswertung der Häfnerschen Darlegungen feststellen: Ein Ich-Entlastungsmanöver, das die Übernahme einer persönlichkeitsvollendenden Aufgabe oder die Verarbeitung einer hier bereits vorliegenden Entlastungsschuld ersparen will, wird dann zur Neurose, wenn

1. ein relativ großer Zwiespalt zwischen „subjektivem Wertentwurf" und der Forderung der Wirklichkeit vorhanden ist,
2. eine Verdrängung der außerhalb des „subjektiven Wertentwurfes" liegenden Aufgaben aus dem Bewußtsein erfolgt und
3. sich infolge des dadurch erzeugten latenten angstvollen Schuldgefühls eine angst- und zwanghafte Barriere gegen das Wiederauftauchen des Verdrängten im Bewußtsein bildet.

   Dabei kann diese Angst u.U. selbst nicht mehr einsichtig sein, sondern sich maskieren als Phobie (z. B. Platzangst), als Folge körperlicher Symptome (Herzbeschwerden) usw.
4. Die angstgespeiste Barriere macht es unmöglich, die unzulässige Verengung des Ich-Entwurfs ohne weiteres durch freie Selbstkorrektur, durch Wandlung und sittliche Fortentwicklung zu überwinden.

Dieser anthropologische Ansatz zur Erklärung der Neurose bedeutet einen entscheidenden Fortschritt gegenüber der Neurosenlehre *Freuds*, *Adlers* usw. Sie läßt erst die verhängnisvolle Rolle der Neurose als Hemmnis der normalen (Selbst-) Erziehung und damit auch der Seelsorge erkennen.

Häfner gibt bei seiner Erklärung der Neurosebildung vielleicht zu einem Mißverständnis Anlaß, wenn er schreibt: „Am Anfang dieses Weges (sc. zur Neurose) aber steht der freie Entscheid, die Ich-Entlastung um kleiner Unzuträglichkeiten oder Schuldelemente willen" (S. 64). Das dürfte nicht für alle Fälle und gerade nicht für die schweren „Kernneurosen" gelten. Häfner weiß natürlich, daß die Wurzeln der letzteren in die früheste Kindheit zurückreichen, in der noch keine sittlichen Entscheidungen möglich sind. Man darf nicht bei der berechtigten Abwehr der ausschließlich biologischen oder soziologischen Neurosetheorien sich in ein entgegengesetztes Extrem drängen lassen und den Ursprung jeder Neurose in einer eigentlichen Sünde sehen. Vielleicht läßt sich sagen, daß am Anfang jeder Neurose wenigstens ein peccatum materiale, ein objektiv schuldhaftes Verhalten steht und daß da, wo die Ursprünge der neurotischen Entwicklung in die frühe Kindheit zurückgehen, die Entwicklung der einzelnen neurotischen Symptome oft im Sinn des oben zitierten Häfnerschen Satzes zu denken ist. In dem begrüßenswerten Streben, die Bedeutung des Gewissens für die seelische Gesundheit herauszustellen und den Schuldfaktor in der Neurose gebührend zu betonen, gebraucht Häfner einen sehr weiten Schuldbegriff. Innerhalb dieses müssen wir erstens, wie schon angedeutet, das peccatum

materiale und formale unterscheiden. Sodann ist zu beachten, daß der Schuldbegriff unseres Autors anscheinend die (subjektive oder bloß objektive) culpa, d.h. ein sittlich anrechenbares oder ein vom Handelnden unbemerktes sittliches Fehlverhalten zu wenig von der Schuld im Sinn eines debitums trennt, also eines Etwas-schuldig-Seins, eine Verpflichtung Besitzens, ohne daß bereits die Entscheidung über Erfüllung oder Nicht-Erfüllung dieses Sollens gefallen wäre. Diese Doppelbedeutung des Schuldbegriffes wird man bei der Lektüre der Häfnerschen Gedankengänge zu berücksichtigen haben. – Im übrigen möchten wir die Frage offenlassen, ob wirklich alle neurotischen Symptome auf einer culpa beruhen oder ob nicht manche Störungen einfach im biologischen oder sozialen Bereich verursacht werden, z.B. durch Schockerlebnisse, ohne daß dabei der Betreffende irgendwie vor ein Sollen gestellt gewesen wäre. Man denke z.B. an ein psychogenes Stottern, das darauf zurückgeht, daß der Patient als Kind einmal unverhofft von einem Hund überrannt worden ist. Doch liegt diese Frage am Rande. Bleibt sie offen, so ist dadurch die Bedeutung der grundsätzlichen Häfnerschen Neuroseerklärung nicht im mindesten geschmälert.

Aus der letzteren ergibt sich die Aufgabe der Psychotherapie. Sie muß helfen, die Angstbarriere zu überwinden bzw. abzubauen, damit die verdrängten Wertbereiche und das Wissen um die von ihnen ausgehenden Forderungen ins Bewußtsein zurückgeholt werden können. Der erste Schritt dazu wird getan, wenn der Neurotiker das entweder ganz verdrängte oder maskierte Schuldgefühl in seinem tatsächlichen Sinnbezug (als culpa oder debitum) erlebt. Der Neurotiker muß nicht nur rational erkennen, sondern muß vertrauensvoll erleben, daß sein Loslassen des verengten „subjektiven Wertentwurfs" nicht den tödlichen Sturz ins Nichts bedeutet, weil der wirkliche Kosmos der Werte viel umfassender und umfangender, viel verheißungsvoller ist, so daß es nicht nottut, hinter den Scheuklappen des verengten subjektiven Wertentwurfs krampfhaft und vereinsamend das eigene Ich zum letztentscheidenden Wertbezugspunkt zu machen.

Auf diese Schuldeinsicht folgt als zweiter Schritt die „Annahme" der Wirklichkeit in der Reue bzw. in der Bereitschaft, sich einer erstmalig erkannten Aufgabe gegenüber wirklichkeitsgemäß zu verhalten. Gelingen diese beiden Schritte, so geht die Existenzangst auf ein erträgliches Maß zurück, erzwingt nicht mehr neurotisierende Entlastungsmanöver und läßt den Menschen offen bleiben für die ihm künftig begegnenden Lebensaufgaben.

Es ist ungemein wertvoll, daß Häfner es so deutlich herausstellt: Man kann nicht von einem psychotherapeutischen Heilerfolg sprechen, wenn nicht auch die geistig-sittliche Existenzverwirklichung wieder ermöglicht wird. Darin ist das eigentliche und maßgebende Ziel aller ernstzunehmenden Psychotherapie zu erblicken. Sie hat dafür zu sorgen, daß der Mensch bekehrungsfähig bzw. entwicklungsfähig im ethischen Sinne wird. Sehr häufig macht die psychotherapeutische Theorie und Praxis zu früh halt oder sieht diese Aufgabe überhaupt nicht. Mit dieser Zielbestimmung ist aber auch die Grenze der Psychotherapie aufgezeigt; alles weitere ist Sache der Aszetik, der Pädagogik oder der Seelsorge.

Für den Erzieher und den Seelsorger ist es wichtig, daß er sich die entscheidende Tatsache in der Entstehung der Neurose besonders eindringlich bewußt macht und bewußt hält, die dem normal erlebenden Menschen schwer faßbar ist: die neurotische Angstbarriere macht jeden Appell an den guten Willen des Neurotikers nutzlos. Im Gegenteil, ein solcher steigert nur die Unruhe und die mehr oder weniger bewußten Schuldgefühle des Betroffenen, so daß sich seine neurotischen Symptome verstärken

oder vermehren. Mag es der Seelsorger noch so gut mit seinem Appell an das Gewissen und den guten Willen meinen, er treibt damit den Neurotiker schließlich in die Verzweiflung, weil er etwas von ihm verlangt, was er eben gerade nicht leisten kann. Hier hat also zuerst der Psychotherapeut das Wort. Immer z. B., wenn bei einem Poenitenten sich in einem bestimmten Punkt trotz aller sittlichen Bemühungen ein rätselhaftes Versagen zeigt, das zu der sonst vorhandenen sittlichen Ernsthaftigkeit und Tatkraft nicht passen will, wird man diesen Poenitenten nicht ohne weiteres wie einen „Gewohnheitssünder" behandeln, sondern wird man annehmen müssen, daß dieses sittliche Versagen ein neurotisches Symptom darstellt, auf eine Schuld im Sinn einer culpa oder wenigstens eines debitums zurückverweist, die durch die neurotische Angstbarriere dem Bewußtsein und damit auch der sittlichen Entscheidung entzogen ist.

Wir sprachen davon, der Neurotiker müsse vertrauensvoll erleben, daß der Verzicht auf die Verengung des subjektiven Wertentwurfs keine tödliche Gefahr, sondern die Möglichkeit eines größeren und befriedigenderen Lebens mit sich bringe. Damit das möglich wird, ist die personale Funktion des Psychotherapeuten für den Heilungsprozeß unerläßlich. Infolge der starken Angstbarriere wirbelt die wachsende Einsicht, daß sich das Ich loslassen und auf die volle Wirklichkeit einstellen muß, Angst auf und kann von unheimlichen Affektstürmen begleitet sein. Selbst die Gefahr des Selbstmordes ist nicht ausgeschlossen. Darum muß während der psychotherapeutischen Behandlung eine günstige und beruhigende Gefühlslage dadurch geschaffen werden, daß in der sogenannten Übertragung die Person des Psychotherapeuten zum Du des Patienten wird, zum vertrauenswürdigen Repräsentanten der Welt schlechthin und besonders der verdrängten personalen Wertbereiche. Der affektvoll „angenommene" Psychotherapeut wird zum Transparent dieser Wertbereiche, die gleichsam durch den Mund des Psychotherapeuten ins Gespräch mit dem Ich kommen müssen, das in sein neurotisches Gehäuse verkapselt ist. Je mehr das gelingt, desto mehr verflüchtigt sich sozusagen das Transparent, die „Übertragung" löst sich wieder auf und die ursprünglich verdrängten Wertbereiche werden als vertrauenswürdige, Leben und nicht Tod verheißende Wirklichkeit erfaßt. Nun kann der Patient sich anschicken, auf sie gebührend zu antworten und sich dadurch personal zu erfüllen. Aus dieser indispensablen Rolle des Psychotherapeuten innerhalb des Heilungsprozesses wird deutlich, wie entscheidend wichtig die Wahl des rechten Psychotherapeuten ist. Es geht keineswegs nur darum, daß er den nicht unerheblichen sittlichen Belastungsproben gewachsen ist, die ein so inniger, die intimsten Vorstellungen und Regungen offenbarender seelischer Kontakt, wie ihn die „große Analyse" darstellt, mit sich bringt. Noch bedeutsamer ist, daß der weltanschauliche Horizont des Psychotherapeuten weit und klar genug ist, um diese gesamtmenschliche Zielsetzung der Psychotherapie zu ermöglichen. Das heißt nicht, daß der Psychotherapeut unbedingt Katholik und zwar praktizierender Katholik sein müsse. Allerdings bedarf auch die entgegengesetzte Behauptung, es käme nur darauf an, daß der Psychotherapeut sein Handwerk verstehe und es sachgemäß ausübe, einer wichtigen Einschränkung: daß eben seine psychotherapeutische Zielsetzung und Methode eine anthropologische im obengenannten Sinn sei, d. h. auch die geistig-sittliche Entwicklung und gerade sie in die therapeutische Blicklinie einbeziehe. Ist das nicht gegeben, so kann der Psychotherapeut noch so ehrenwert und fachkundig sein; er wird sich immer wieder mit Teilzielen und Teilerfolgen begnügen. Dann können zwar neurotische Symptome beseitigt, körperliche oder vitale Funktionsstörungen behoben werden; aber die erst wirklich heilende Korrektur der persönlichen Grundeinstellung zur Wirklichkeit bleibt uneinsichtig und erfolgt nicht.

So besteht die Gefahr noch verhängnisvollerer neurotischer Substanzverluste des persönlichen Lebens.

Nicht zuletzt beruht der große Wert des Häfnerschen Buches darin, daß hier so entschieden und auch für den tiefenpsychologischen Laien so verständlich der Finger auf die Wunde gelegt wird, an der die Psychotherapie bisher litt, ja weithin auch heute noch leidet, und die eine scharfe Reserve des Seelsorgers gegen die psychotherapeutische Praxis nötig macht. Um es nochmals mit aller Deutlichkeit zu sagen: Diese Wunde besteht darin, daß manchmal glänzende Heilerfolge durch die Beseitigung neurotischer Symptome im Bereich der biologischen Funktionen und der sozialen Anpassung erzielt werden und daß man glaubt, damit habe die Psychotherapie ihren Zweck erreicht. Verhängnisvoll ist nicht nur, daß diese Erfolge manchmal unter Preisgabe sittlicher Forderungen erstrebt werden (man vergleiche die Warnungen Pius' XII. vor einer pansexualistischen Psychotherapie); noch verhängnisvoller erscheint, daß der Neurotiker nicht mit den ihm aufgegebenen persönlichen Grundentscheidungen geistiger, insbesondere sittlicher und religiöser Art konfrontiert wird und so zu keiner erfüllten, voll gesunden menschlichen Existenz gelangen kann. Vitale Regungen, Triebwünsche, die natürlich immer wieder überwertig zu werden drohen, können dann nur durch Ablenkung und Ersatzbefriedigung etwa im Sinn der Freudschen Sublimierung, notdürftig bewältigt werden; ihre Überformung und ihre Indienststellung bei der Verwirklichung hoher Werte des Herzens und des Geistes aber unterbleibt.

Häfner bringt für die ebengenannte verhängnisvolle Kurzschlüssigkeit in der Behandlung der Neurosen sehr anschauliche und einleuchtende Beispiele aus der psychotherapeutischen Praxis, auf die wir nachdrücklich verweisen möchten. Diesen gegenüber wird durch die Darlegungen Häfners deutlich, daß die Psychotherapie nicht nur die „Gewissensfähigkeit" des Menschen wiederherzustellen hat. Sie muß noch mehr tun: wenn der psychotherapeutische Erfolg eintreten soll, muß sich diese Gewissensfähigkeit noch innerhalb des therapeutischen Vorgangs in einem grundlegenden freien Gewissensentscheid betätigen, durch den der An-Spruch der nun erkannten Weltwirklichkeit bejaht wird.

Um das möglichst deutlich herauszustellen, setzt der Verfasser nochmals neu an und bietet eine Phänomenologie des Gewissenserlebnisses im Sinn der conscientia consequens. Hier greift das Gewissen, das dem personalen Bereich des Menschen außerhalb seines bewußten Ich entstammt, dieses Ich wegen eines Versagens in der Vergangenheit an. Im schlichten gefühlsmäßigen Schulderlebnis sieht Häfner das Wesen der eigentlichen Gewissensregung gegeben. Das bedarf einer gewissen Klärung. Einmal werden wir, wenn diese Kennzeichnung des Gewissens für die conscientia antecedens und consequens gelten soll, Schuld sowohl im Sinn der culpa wie des debitums fassen müssen. Zum zweiten darf man diese Gewissensregung nicht als ein antlitzloses Schulderlebnis verstehen, wie Häfner das zu tun scheint. Dann wäre die Gewissensregung phänomenologisch von einem neurotischen Schuldgefühl nicht zu unterscheiden. Wenn Häfner sagt, die in Gedanken und Worte gefaßte Gewissensregung bedeute schon eine Stellungnahme der Person zur Gewissensregung, so hat er insofern recht, als hier bereits ein Prozeß der rationalen Verarbeitung vor sich gegangen ist. Aber er hätte nicht recht, wenn er dem ursprünglichen Gewissenserlebnis nur eine Gefühlsqualität, nicht aber einen „Erkenntniskern" zubilligen würde. Wir haben die Gewissensregung doch wohl als ein mit Gefühlen und Antrieben besetztes intuitives Erfahren einer sittlichen Forderung an die eigene Person zu verstehen, wie das Häfner übrigens auch im weiteren Verlauf seiner Darlegungen unterstellt, wenn er

vom Gewissen als einem gefühlsmäßigen Wissen usw. spricht. Dieses stark emotionale, aber im Kern doch intuitive ursprüngliche Gewissenserlebnis ist einer rationalen Verarbeitung zugänglich, ja es bedarf dieser, sobald eine ernstere Krise bewußt wird, eine ausdrückliche Wahl und Entscheidung vollzogen werden muß.

Entscheidend für den sittlichen Wert einer Person, für ihre weitere Entwicklung und ihre seelische Gesundheit ist nun, wie das Ich auf das Gewissenserlebnis antwortet. Es kann sich mit der in ihm sich andeutenden Erkenntnis und dem entsprechenden Impuls identifizieren. Dann kommt es in den Fällen, in denen ein schuldhaftes Versagen bewußt wird, zur Reue. Die sittlich unwertige Haltung wird widerrufen; die in ihr gegebene eigenmächtige Verengung oder Veränderung der verpflichtenden Wertwelt wird aufgehoben und letzterer wird Gehorsam geleistet. Bezieht sich das Gewissenserlebnis auf ein erstmalig sichtbar werdendes debitum, so wird der bisher maßgebende „subjektive Wertentwurf" gemäß der neuen Erkenntnis erweitert und eventuell korrigiert.

Das Ich kann sich dem Gewissensanspruch auch bewußt und frei versagen. Dann sündigt es.

In unserem Zusammenhang ist eine dritte Möglichkeit bedeutsam. Das Ich läßt es gar nicht zu einer Entscheidung, zu einem eindeutigen Ja oder Nein kommen. Wir verstehen das nicht im Sinn einer bewußten Neutralität und Indifferenz. Diese läßt sich in der Regel nur vorübergehend aufrechterhalten; über kurz oder lang wird dem Ich ein Ja oder Nein abverlangt. Wir denken vielmehr daran, daß sich das Ich durch einen mehr oder weniger unbewußten Fluchtversuch der Entscheidungssituation entzieht. Die Gefahr dazu besteht ganz besonders in jenem wichtigen Stadium der menschlichen Entwicklung, in dem das Kind erstmalig zur eigentlichen persönlichen Gewissensentscheidung herangereift ist. Kommt es hier zu einem Fehlverhalten, dann entwickelt sich ein Zustand, der fast notwendig zur Neurose führt.

Es ist also notwendig und dankenswert, daß Häfner kurz auf die normale Entwicklung zur „Gewissensfähigkeit" eingeht. Der menschliche Säugling erfährt zunächst eine ungehemmte Befriedigung seiner Triebbedürfnisse. Schon bald aber werden ihm durch die Gewöhnung an eine Tagesordnung, an eine gewisse Reinlichkeit usw. Forderungen gestellt, die zunächst in der Form autoritativer Dressur durch die Eltern durchgesetzt werden. Das kleine Kind vermag ja noch keine sittlichen Entschlüsse zu fassen. Allmählich wartet das Kind die elterlichen Dressurakte gar nicht mehr ab, sondern nimmt die Dressate in sich hinein; es bildet sich das „Über-Ich". Die Forderungen der Eltern, ja der Gesamteindruck, den die Erscheinung der Eltern im Kinde erweckt, werden gleichsam eine „Gewissens"-Instanz im Kinde selbst und beeinflussen das kindliche Verhalten maßgebend. Erst Jahre später, im Vollsinn erst kurz vor der Pubertät, entwickelt sich aus dem Über-Ich das eigentliche Gewissen, für das nicht mehr eine autoritative Instanz, sondern die Einsicht in die Gültigkeit sittlicher Werte und Normen (und deren religiöse Verankerung in Gott) entscheidend ist. Während im Über-Ich das kindliche Ich noch nicht ganz zu sich selbst gekommen ist, sondern durch die Hereinnahme des elterlichen Willens und des elterlichen Bildes in sein Inneres an dieser außerpersönlichen Wirklichkeit partizipiert, sieht sich in der Entwicklung zur eigentlichen Gewissensfähigkeit das Ich als selbständiger Partner einem Du gegenüber, am klarsten da, wo der Kosmos der gültigen Werte und sittlichen Gesetze transparent wird für den Willen und das verpflichtende Wesen Gottes. Da erst ist vollendete Gewissensfähigkeit, wo sich das Ich als Partner Gottes versteht und erlebt. Das Über-Ich spielt demnach als Durchgangserscheinung im Leben des Kindes eine bedeutsame und eine durchaus berechtigte, nützliche Rolle. Das gleiche

gilt wohl auch für den psychotherapeutischen Prozeß, der verfehlte, nicht erkannte, gestoppte oder rückläufig gewordene Entwicklungen nachzuvollziehen hat. Hier wird in dem schon genannten Übertragungsvorgang der Psychotherapeut zum Über-Ich, und das ist wiederum als Übergangserscheinung durchaus von Wert.

Bedenklich wird es, wenn sich das Über-Ich im Kind fixiert und so die Entwicklung zur Gewissensfähigkeit blockiert wird. Es kann aber auch ein bereits zur Gewissensfähigkeit herangereifter Mensch mehr oder weniger in die Hörigkeit gegenüber einem Über-Ich zurückgleiten (Regression). Dieser Vorgang dürfte wenigstens als teilweise und vorübergehende Überlagerung von Gewissensfunktionen durch ein derartiges Über-Ich nicht allzu selten sein. Er muß nicht immer zur Neurose führen. Stets aber wird eine solche illegitime Ich-Entlastung mit einem personalen Substanzverlust bezahlt.

Überaus bedenklich erscheint jedoch jene Regression auf die noch nicht gewissensfähige Stufe der kindlichen Entwicklung da, wo die Gewissensfunktion als ganze überlagert und unwirksam wird. Der also Regredierende verdrängt den Gewissensanspruch, genauer nicht nur eine einzelne Gewissensforderung, sondern die personale Gewissensinstanz aus seinem Bewußtsein. Das kann einmal durch eine externe Gewissensbildung geschehen, wie Häfner das bezeichnet. Das Ich überträgt dann die Gewissensverantwortung mehr oder weniger unbewußt auf eine außerpersönliche Instanz. Ob es sich bei dieser um einen Beichtvater und Seelenführer oder um das Kollektiv und seine Funktionäre handelt, ist für den ungesunden und verhängnisvollen Charakter einer solchen illegitimen Ich-Entlastung nicht von wesentlicher Bedeutung. Entscheidend ist, daß gegenüber dieser Instanz nicht ein freier, sittlicher Gehorsam geleistet wird, sondern daß diese Instanz in das Ich hereingenommen und mit dem eigenen Gewissen identifiziert wird, so daß man gegenüber den Forderungen dieser Instanz keinerlei Gewissenskritik mehr für nötig hält oder gar geltend macht. Die Verdrängung kann auch dadurch erfolgen, daß die Gewissensinstanz auf den subjektiven Wertentwurf gegenständlich verengt und auf das Ich als autonomen Wertbezugspunkt übertragen wird. Mit Hilfe von Wert-Scheuklappen flieht man in das neurotische Gehäuse.

Dieses Ausweichen vor dem Gewissensanspruch kann so „erfolgreich" sein, daß es nicht nur zu einer teilweisen Blockierung der Gewissensfunktion in einer neurotischen Schuldentlastung führt, sondern zu einem förmlichen Gewissensdefekt. Hier fällt die eigentliche Gewissensinstanz erlebnismäßig aus oder wird extrem eingeschränkt. Soweit innerlich ein Sollen erlebt wird, entstammt es dem Impuls der bloßen Strafangst. Es kann aber auch durch eine totale Umwertung des Weltbildes zur Absolutsetzung des Ich und damit zum vollen Gewissensmord kommen.

Von diesen Möglichkeiten bzw. Tatsachen her wird auch die so rätselhafte Sünde wider den Heiligen Geist, die nach dem Neuen Testament keine Vergebung finden kann, etwas besser verständlich. Die Unmöglichkeit der Vergebung geht nicht auf Vorbehalte im Heilswillen Gottes oder auf eine begrenzte Erlösungsmacht des Heilandsopfers zurück, sondern auf die psychologische Unmöglichkeit der Bekehrung, ohne die für den zum Vernunftgebrauch gelangten Menschen keine Vergebung stattfinden kann. Die Verhärtung im Bösen ist hier endgültig geworden, entweder weil ein dämonischer Gotteshaß die Sünde gleichsam zum erstarrten Ausdruck eines „Triumphes über Gott" werden läßt oder – und das eben wird aus unseren Überlegungen ersichtlich – weil es nach der Sünde und infolge der Sünde zur Verdrängung der Gewissensinstanz gekommen ist. Der vor der Verdrängung vorhandene sündhafte

Zustand ist damit gleichsam eingefroren. Ein echtes Gewissenserlebnis erfolgt nicht mehr und darum auch keine Bekehrung.

Endgültig und hoffnungslos ist diese Verhärtung im Bösen freilich nur insofern, als der Sünder aus eigener Kraft nicht mehr zur Bekehrung gelangen kann und auch die seelsorgerliche Bemühung, wenn Gott kein Wunder wirkt, hier machtlos vor der unüberwindlichen Angstbarriere steht, die sich im Gefolge der Verdrängung bildet. Nicht aber ist die Bekehrung in sich absolut und endgültig unmöglich. Psychotherapeutisch läßt sich ein solcher Gewissensdefekt angehen. Freilich wird man nur in einer langwierigen, mühevollen Arbeit die versunkene und vereiste Gewissensfunktion sozusagen ausschaufeln und auftauen können. –

Nicht nur beim erstmaligen Übergang vom Über-Ich zum persönlichen Gewissen in der späteren Kindheit, sondern in jedem Augenblick ist die Gewissensfunktion von der Gefahr eines Ausweichens in die neurotische Schuldentlastung bedroht. Ganz besonders aber dann, wenn im psychotherapeutischen Heilungsprozeß sich das echte Gewissen wieder zu regen beginnt, wenn zum erstenmal die verdrängten Wertbereiche sichtbar und in ihrem Forderungscharakter erlebt werden. In diesem Augenblick dürfte die psychotherapeutische Behandlung den eigentlichen Krisenpunkt erreichen. Denn diese Gewissenserregung wird noch mehr oder minder angstbesetzt sein und die Geborgenheit in der Person des Psychotherapeuten, die durch die Übertragung geschaffen wurde, hat ihre Grenzen. Ein neuerliches Zurückweichen vor dem Gewissensanspruch und neuerliche neurotische Fluchtversuche liegen nahe. Der Psychotherapeut muß gerade in dieser Situation dem Patienten wach und in aller Güte zugewandt sein. Er wird dem Patienten den Anspruch der objektiven Werte im Transparent seiner liebenden Zuwendung vertrauenswürdig sichtbar machen müssen, wenn der therapeutische Prozeß nicht scheitern soll. Erfolgreich ist dieser jedenfalls erst, wenn der Patient es wagt, den auftauchenden Gewissensanspruch anzunehmen und sich zu eigen zu machen. Auch dann wird es noch großer Bedachtsamkeit und Güte bedürfen, damit keine Regressionen erfolgen. Über diese entscheidende Tatsache des psychotherapeutischen Heilungsvorganges können noch so erstaunliche Teilerfolge in der Beseitigung neurotischer Symptome nicht hinwegtäuschen. Man versteht, daß es im psychotherapeutischen Heilverfahren wirklich um eine Krise auf Leben und Tod gehen kann. Daß es zu einer solchen Krise kommt, darf man der Psychotherapie nicht zum Vorwurf machen; denn es führt kein anderer Weg aus dem vorher bestehenden, noch verhängnisvolleren Kirchhoffrieden des Gewissens zur Möglichkeit einer gewissenhaften sittlichen Entscheidung. Nochmals wird uns angesichts dessen eindringlichst bewußt, wie wichtig die Wahl eines Psychotherapeuten ist, der weiß, worum es letztlich bei der Psychotherapie geht und der die charakterlichen Qualitäten besitzt, die ihn in einer solchen Krise des ihm Anvertrauten die Nerven nicht verlieren lassen. Gewiß wird nicht jede psychotherapeutische Behandlung eine solche existenzielle Turbulenz auslösen. Aber auch der erfahrenste Psychotherapeut weiß zu Beginn einer Analyse noch nicht, wie tief die Wurzeln der Neurose reichen und ob es nicht zu einer solchen Krise auf Leben und Tod kommen muß, wenn das neurotische Ich wieder zu einem wirklichen sittlich-religiösen Leben gesunden soll.

Mit einer solchen Auffassung von der Neurose und der psychotherapeutischen Zielsetzung ist wohl die Möglichkeit gegeben, die Psychotherapie in unser christliches Weltbild einzuordnen. Eine so verstandene Psychotherapie bietet sich der Seelsorge als ein geradezu unentbehrliches Hilfsmittel an. Denn das dürfte aus dem Vorausgehenden klar geworden sein: Der Seelsorger ist nicht imstande, sich mit der Heilung schwerer Neurosen abzugeben. Dazu hat er schon kaum einmal Zeit. Man bedenke,

daß eine tiefer wurzelnde Neurose in der Regel eine Behandlung von weit über 100 Sitzungen erfordert!

Vor allem aber ist der Seelsorger gerade als solcher nicht für die Durchführung eines psychotherapeutischen Verfahrens geeignet[3]). Der Patient sieht mit Recht im Seelsorger den autoritativen Vertreter eines kirchlichen Ordnungs- und Normensystems. Das macht es schwer, in der Analyse alles vorzubringen, was nun einmal bei der Aufdeckung verdrängter Komplexe zur Sprache kommen muß. Noch hinderlicher aber erweist sich die Tatsache, daß der Seelsorger sich wesensnotwendig an den freien Willen des Menschen, an sein Gewissen wenden muß, sei es mit Appellen, sei es mit seinem Trost. Damit zielt er auf etwas im Neurotiker, was mehr oder minder hinter der Angstbarriere liegt und psychologisch als unerreichbar bezeichnet werden muß. Wenn also kein Unheil entstehen soll, muß der Seelsorger dem „neutral" sich verhaltenden Psychotherapeuten so lange den Vortritt lassen, bis der Neurotiker die Entscheidungsfreiheit wiedergewonnen und in einem grundsätzlichen Ja zum Gewissensanspruch betätigt hat. Dann freilich eröffnen sich gerade hier der persönlichen Seelsorge große Aufgaben.

Der Seelsorger bedarf demnach des Psychotherapeuten, weil man nicht im gleichen Fall Psychotherapeut und Seelsorger sein kann. Andererseits ist während der psychotherapeutischen Behandlung die Heranziehung des Seelsorgers sehr oft wünschenswert. Wenn wir an die obengenannten, immer mit einzukalkulierenden Existenzkrisen denken und daran, daß dabei auch mit dem Hereinwirken dämonischer Mächte zu rechnen ist, daß ferner in ein und demselben Menschen neurotische Bereiche und Möglichkeiten echter sittlicher Entscheidung miteinander verzahnt sein können, so wird verständlich, daß hier nicht nur Psychologie am Platz ist, sondern oft auch die seelsorgerliche Belehrung und vor allem Gebet und Segen des Priesters.

So sauber grundsätzlich das psychotherapeutische Verfahren vom seelsorgerlichen Wirken zu trennen ist und so sehr man es deshalb auch grundsätzlich ablehnen muß, daß beides von einer Person geübt wird, so wird man doch an diesem Grundsatz nicht bis zur Starrheit festhalten. Es gibt fließende Übergänge zu den ‚normalen" illegitimen Ich-Entlastungen, die wir zwar nie begrüßen werden, die aber doch nicht zu neurotischen Störungen führen. Darum werden auch fließende Übergänge zwischen Seelsorge und „kleiner" Psychotherapie anzuerkennen sein. Manche Skrupelhaftigkeit leicht neurotischen Charakters kann z. B. ein erfahrener und guter Seelsorger durchaus selbst beheben helfen. Wichtig ist aber, daß er das nötige Wissen und das Feingefühl dafür besitzt, wann die vorliegenden seelischen Störungen die Heranziehung eines Psychotherapeuten erforderlich machen. Wir Priester wehren uns mit Recht dagegen, daß man die Psychotherapie zum Seelsorgeersatz aufbläht. Ebenso ziemt aber auch uns die Sachlichkeit und Demut, die dem Psychotherapeuten da Raum läßt, wo für die Seelsorge noch nicht die geeignete Situation gegeben ist. Dem Psychotherapeuten seinen Bereich lassen – nach allem Vorausgehenden wird man es verstehen, wenn wir hinzufügen: aber „trau, schau, wem!" –

Blicken wir zurück, so müssen wir dankbar feststellen, daß Häfners Erklärung der Neurose und der psychotherapeutischen Zielsetzung dem Seelsorger eine bedeutsame Hilfe zum Verständnis jener tiefenpsychologischen Vorgänge vermittelt, die das seelsorgerliche Arbeiten oft zur Erfolglosigkeit verurteilen. Der Seelsorger weiß nun,

[3]) Vgl. Philipp Dessauer, *Ärztliche Psychotherapie und priesterliche Seelsorge*, in: Geist und Leben 24 (1951), 440–453 und in: Anima VII (1952), 2, 112–130.

daß er darob nicht niedergeschlagen sein und resignieren darf, sondern im Psychotherapeuten einen Freund und Helfer gewinnen kann. Gewiß haben bedeutende Autoren, wie etwa die zu Beginn unserer Ausführungen Genannten, schon sehr Wesentliches zur Klärung tiefenpsychologischer Probleme im Sinn eines personalistischen Menschenbildes geboten. Das große Verdienst Häfners aber ist es, diese Erkenntnisse weitergeführt und dadurch dem Seelsorger verständlich und auswertbar gemacht zu haben, daß die Beziehung aller Psychotherapie zum Gewissen und die maßgebliche Rolle des Gewissenserlebnisses im therapeutischen Vorgang aufgezeigt wurde. Von hier aus wird überzeugend klar, wie wenig Psychotherapeuten und Seelsorger einander ersetzen können und wie sehr sie einander zugeordnet sind[4]).

Zum Schluß sei noch darauf hingewiesen, daß auch die Moraltheologie von der Untersuchung Häfners wertvolle Anregungen empfängt. So fällt z. B. neues Licht auf das Verhältnis von Akt und Gesinnung. Das Vordringliche und tiefer Bedeutsame ist immer, daß beim Auftauchen eines neuen Wertbereiches im Blickfeld des einzelnen Menschen dieser Wertbereich eine entschiedene grundsätzliche Bejahung erfährt, und zwar nicht nur deshalb, weil man diesen Bereich als einen verbindlichen von einer Autorität empfängt (das kann sehr oft ein notwendiges Übergangserlebnis darstellen), sondern weil es zum eigentlichen Werterleben, zum sapere dieses Bereiches kommt. Dadurch wird nicht nur eine Verdrängung und neurotische Schuldentlastung an dieser Stelle verhindert, sondern wächst auch Gesinnung und gibt dem einzelnen einschlägigen Akt seine existenzielle Fülle und seine persönliche Farbe. Wenn dieses Eingehen auch der Tiefenperson – in vertrauterer Terminologie: des Seelengrundes, des Gemütes – in den einzelnen Akt durch das Werterlebnis und die Annahme des betreffenden Wertbereiches als solchen nicht provoziert wird, bleibt dieser Einzelakt in der Kühle des isoliert Rationalen und damit in seelischen Untiefen. Die Handlung mag dann sittlich gut sein, aber das Herz ist in ihr nicht wach und wirksam.

Neues Licht fällt sodann durch diese Sicht der Neurose auf den altbekannten Terminus peccatum materiale. Dieses spielt offensichtlich im sittlichen Leben eine größere Rolle, als man ihm gemeinhin zugesteht. Wir sind gewöhnt, dann vom peccatum materiale zu sprechen, wenn jemand objektiv sündigt, ohne daß man es ihm zur Sünde anrechnen kann; er wußte ja nicht um den sündhaften Charakter seines Verhaltens oder achtete wenigstens nicht auf ihn. Wissen bzw. Aufmerksamkeit könnten hier aber jederzeit realisiert und der Betreffende damit vor die Notwendigkeit gestellt werden, sich für oder gegen diese Sünde zu entscheiden. Wir werden stärker als bisher darauf achten müssen, daß es auch ein peccatum materiale gibt, das im neurotischen Gehäuse gegen den Versuch der Gewissensaufklärung abgesichert ist. Zugleich wurde verständlich, warum man sich dann nicht mit dem Gedanken beruhigen darf, daß ein peccatum materiale eben dem betreffenden Menschen nicht zur Sünde angerechnet werden könne und deshalb ruhig in der Seele des Fehlenden

[4]) Einige kleine kritische Bemerkungen zu dem Buche Hafners: Man wäre bei dem unbezweifelbaren wissenschaftlichen Wert dieser Arbeit dankbar, wenn bei der Anführung von Autoren im Text regelmäßig eine genaue Quellenangabe die gründliche Verfolgung der zitierten Ansichten ermöglichen würde. Ferner wäre es wünschenswert, daß der Verfasser dem Leser die manchmal nicht ganz leichte Übersicht über den Gang seiner Darlegungen durch einige verbindende Sätze zwischen den einzelnen Kapiteln erleichterte. – Stärkstens möchten wir bezweifeln, ob man *Duns Scotus* eine Auffassung vom autoritativen Gewissen im Sinne Freuds zuschreiben darf (S. 144); auch *Karl Barth* ist (S. 147) mißverstanden. Wo würde stärker als bei ihm das personale „Unmittelbar zu Gott" betont! – Wenn man die Untersuchungen *Piagets* heranzieht (S. 145f.), sollte doch wohl auch eine gewisse kritische Reserve zum Ausdruck gebracht werden. Wir verweisen auf die Ausführungen *Hollenbachs* zu dem von Häfner zitierten Werk Piagets in den „Stimmen der Zeit", 156 (1955), 279–289.

bleiben dürfe, geschweige daß man, was Pius XII. ausdrücklich gegeißelt hat, aus einer kurzschlüssigen psychotherapeutischen Zwecksetzung heraus empfehlen dürfte, ein peccatum materiale zu tun.

Abgesehen davon, daß auch das peccatum materiale nach dem Hinweis des Papstes ein Übel ist, dessen Beseitigung wir an sich Gott schulden, lehrt uns die Tiefenpsychologie, daß dieses peccatum materiale da, wo nicht bloß ein oberflächliches Nicht-Wissen oder Nicht-Beachten vorliegt, eben eine illegitime Schuldentlastung bedeutet, die zur Neurose führt. Diese Neurose aber ist alles andere als harmlos; sie stellt eine Heilsgefährdung dar, weil sie zum Gewissensdefekt und zur Verzweiflung veranlassen kann. Gewiß kann eine Neurose vorübergehend sinnvoll sein und einen Selbstschutz der Person gegenüber einer Aufgabe bedeuten, die hic et nunc zu schwer belastet. Hier müßte man dem Patienten vorübergehend „seine" Neurose lassen, bis er die Klarheit und Kraft gewinnt, auch an dieser Stelle wirklichkeitsgemäß zu leben. Aber niemals dürfte man sich mit einer Neurose völlig abfinden, die ein peccatum materiale in sich schließt. Häfner hat aber wohl überzeugend dargelegt, daß das bei jeder tieferwurzelnden Neurose der Fall ist. Dadurch macht er den bedeutsamen Zusammenhang von psychischer und sittlicher Gesundheit noch eindrucksvoller sichtbar. Die Moraltheologie weiß ihm dafür Dank.

# Franz Xaver Seppelt

**Gedenkrede beim Trauergottesdienst am 21. November 1956**

*Von Hermann Tüchle, München*

Im Totenmonat, wenn im müden Wind die letzten Blätter von den Bäumen gleiten, wenn nur die großen Totengärten noch in eigener Pracht erblühen und die Lichter auf den Gräbern schwach durch den weichen Nebel leuchten, wenn die Vorausgegangenen wieder Leben gewinnen in unserer Erinnerung, Dankbarkeit und Fürbitte, gedenkt auch die Theologische Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität dessen, der gegenwärtig der Letzte in der Reihe derer ist, die aus Professoren, wie wir hoffen Konfessoren, aus den Verkündern zu Lobpreisern Gottes geworden sind, unseres hochverehrten Kollegen, des Professors Franz Xaver Seppelt. Sein Abschied von uns erfolgte still und unerwartet in den letzten Tagen des verflossenen Sommersemesters, sein Begräbnis auf dem Waldfriedhof draußen so unmittelbar vor Semesterende, daß der Fakultät damals die Abhaltung eines Trauergottesdienstes nicht mehr möglich war. Nunmehr aber soll dieser Dienst der Treue gegenüber dem Kollegen, der Dankbarkeit gegenüber dem Lehrer, der Hochschätzung gegenüber dem Menschen und Priester, der christlichen Verbundenheit gegenüber dem verewigten Mitbruder nachgeholt werden. Heute soll das große Sühnopfer des Neuen Bundes, der Kirche kostbarster Besitz, für seine Seelenruhe dargebracht werden, soll das Requiem aeternam, das Absolve und Libera von dieser großen Betergemeinde zum Himmel flehen und das In Lucem Sanctam, Trost und Verheißung zugleich, Heimat und Ziel alles Fleisches aufzeigen. Heute soll auch, durch den Abstand der fast 4 Monate gültiger und wesentlicher geworden, das geistige Bild und Vermächtnis des Toten vor seinen Mitarbeitern und Schülern aufsteigen, das Bild des frommen Priesters und edlen Menschen, und besonders des großen Kirchenhistorikers, als den wir unseren Toten gekannt haben.

Franz Xaver Seppelt war ein geborener Kirchenhistoriker. Das beweist nicht nur der Ertrag seiner mehr als 50jährigen Forschertätigkeit. Weit über 100 Nummern zählt das Verzeichnis seiner Veröffentlichungen, das zu seinem 70. Geburtstag zusammengestellt wurde. Das beweist noch mehr Gegenstand und Geist seines Schaffens. Er sah die Kirche nicht als jene vollkommene Gesellschaft, die allen geschichtlichen Gesetzen des Vergehens zum Trotz nach fast 2 Jahrtausenden noch imponierend dasteht, er sah sie nicht als eine große machtvolle Institution, erstaunlich geschickt aufgebaut und größten Aufgaben gerecht werdend, für ihn war die Kirche eine religiöse, eine theologische Angelegenheit, ihm war die Kirche nichts anderes als die Fortsetzung der Inkarnation. Jenes geheimnisvolle Ineinander von Göttlichem und Menschlichem, das in diesem Wort aufklingt, offenbart sich freilich auf den verschiedensten Gebieten und Lebensäußerungen der Kirche und stellt dem nachforschenden Geist eine Reihe der schönsten Aufgaben. Er betrachtet ihren Kult und ihre Sakramente und bewundert staunend die stete Indienstnahme irdischer Elemente durch den göttlichen Heilswillen; er sieht die Geschichte ihrer Lehre als die Geschichte der steten Vermählung

ewig geoffenbarter Wahrheit mit dem zeitlichen, vergänglichen Wort, und diese Geschichte ist erregend genug. Aber nirgends wird es wohl eine lebendigere und mehr problemgeladene Nahtstelle zwischen dem Göttlichen und Menschlichen in der Kirche geben, nirgends wird das Inkarnations-Prinzip notwendiger nach einer letzten Scheidung und Klärung verlangen als in einer Geschichte des Papsttums, bei der historischen Betrachtung der Reihen von Päpsten, die da mit den Jahrhunderten vorüberziehen, der Benedikt und Klemens und Gregor und Innozenz und Pius und wie sie alle heißen. Jeder trägt sein eigenes Gesicht, jeder hat seine besonderen Leistungen aufzuweisen, jedem bescheinigt die Geschichte auch die Grenzen seiner Persönlichkeit, manchem sogar schwache Punkte, die Maßlosigkeit des Wollens, die allzu leidenschaftliche Konsequenz, vielleicht die politische Rückständigkeit oder die Selbstgefälligkeit der Leistung und immer wieder das Durchsiebtsein vom Satan in tausenderlei Formen. Nichts Menschliches ist ihnen fremd und doch trägt ein jeder des Ersten Angesicht, des Fischers vom See Genesareth, des Petrus, der seinen Herrn liebte, der ihn verleugnete, der ihn bekannte, der für ihn starb und der von ihm zu seinem Statthalter, zur Säule und Grundfeste der Kirche, zum Pförtner des Himmelreiches erhoben wurde, zum treuen und wachen Knecht, bis der Herr selber wieder kommen wird, um seine Kirche heimzuführen wie der Bräutigam die wartende, geschmückte Braut.

Du bist Petrus und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, so begann Seppelt das erste Kapitel seiner großen Papstgeschichte. Vom Papsttum und Byzanz schrieb der 21jährige Breslauer Student und eröffnete damit die stolze Reihe seiner Veröffentlichungen, mit Aufsätzen über das Grab des Petrus und Besprechungen über die Peterskirche wurde der Ring nach 50 Jahren geschlossen und der Tod holte ihn in die stille Sterbekammer des Krankenhauses von den letzten Fahnen jenes Bandes der Papstgeschichte weg, der dem Höhepunkt der Größe und politischen Macht des Papsttums gewidmet ist. Keiner der Zeitgenossen hat so wie er auch die schwarzen Tage des Papsttums gekannt, keiner hat wie er in dieser weiten Sicht der $19^1/_2$ Jahrhunderte ein so gründliches, aus den Quellen stammendes Wissen auch vom Versagen einzelner Päpste, von ihrer Verweltlichung, von der furchtbaren Verantwortung, die sie auf ihre Schultern geladen haben, besessen, von all dem was die Geschichte so gleichgültig als Ärgernis für den Christen, als Belastung für die Glaubensfreude des Katholiken anbietet, worüber die Feinde triumphieren, die Schwachen verzweifeln und die Guten sich schämen – aber dieser Geschichtsschreiber der Päpste hat den überwältigenden Ausgleich für all dies gefunden. Er sah ihn nicht in den kulturellen Leistungen des Papsttums, so bedeutend sie sein mögen, nicht in den heroischen Martyrien der Frühzeit, in der unerschrockenen Rettung der Menschlichkeit in den Wirren der Völkerwanderung, in der sich verzehrenden Hingabe an die Verteidigung des christlichen Abendlandes gegen die Stürme aus dem Osten, nicht in den großen Predigern und Lehrern, in den Kämpfern gegen Staatsabsolutismus und Tyrannei, in den weisen Mahnern zum sozialen Frieden und dem unbestechlichen Gewissen der Welt gegenüber allen Tarnungen des Bösen, nicht in den genialen, in den heroischen, in den heiligen Päpsten; er sah tiefer und fand den überwältigenden Ausgleich nur in dem Glauben an den göttlichen Beistand des Herrn und seine Gegenwart: Ich habe für dich gebetet und ich bin bei euch bis zur Vollendung der Zeiten. Er sah durch die menschlichen Züge jene des Gottessohnes hindurchschimmern, des Herrn der Kirche, der in seinen Vikaren, seinen Stellvertretern, versucht werden, leiden, siegen und triumphieren will. Dieser Glaube an den Statthalter Christi gab ihm die Kraft, mit überlegener Objektivität und von höchster Warte aus sozusagen das Menschliche in der Kirche zu sehen, es zu beurteilen, es blutig ernst zu nehmen und gleichzeitig es

gering zu schätzen. So hat er jahrzehntelang seine Hörer gelehrt, so seine Papstgeschichte geschrieben und damit die Bewunderung der Gläubigen und die Hochachtung der Außenstehenden verdient. Aus dieser Überzeugung heraus unterschrieb Seppelt den Verlagsvertrag, mit dem er sich zur Abfassung der 6bändigen Papstgeschichte verpflichtete, mit dem Zusatz „Päpstlicher Hausprälat". Seppelt hat sonst von dieser Auszeichnung keinen Gebrauch gemacht. In diesem Augenblick aber war es ihm Bekenntnis. Welch stolze Überlegenheit des Glaubens!

Was diese Überlegenheit schuf, war noch etwas anderes. Geschichte, auch Kirchen- und Papstgeschichte, kann man nicht einfach ausschließlich religiös betrachten. Was zwischen Gründung der Kirche und Endgericht liegt, ist so über alle Maßen mannigfaltig und undurchsichtig, daß niemand sich anmaßen soll, den Schleier vom Angesicht der göttlichen Vorsehung und Führung heben zu wollen. Die Kategorie der menschlichen Freiheit mit all ihren Möglichkeiten darf nicht übersehen werden. Es bleibt dem Historiker gar oft nur die Aufgabe, dem tatsächlichen geschichtlichen Verlauf klar ins Auge zu sehen. Darum die penible Mühe des verstorbenen Forschers um die Aufhellung verworrener geschichtlicher Entwicklungen in der Papstgeschichte, darum das Ringen um die exakte Objektivität in der Darstellung, keinem zuliebe als nur der Wahrheit, darum die Unbestechlichkeit des Urteils. Das Ziel aber, dem die Geschichte des Papsttums und der Kirche zusteuert, ist kein Begriff der Vernunft, ist keine soziologische Kategorie; jene Universitas der begnadeten Schöpfung im Zustand der Heimholung und Erfüllung wird nur sein, weil Gott ist, und nur durch Gott ist der Mensch und die Menschheit, die Kirche und das Papsttum.

Dieses Ziel hat, so hoffen wir, der Verstorbene erreicht. Die Augen, für die langsam der Spiegel, durch den wir hier sehen, blind geworden ist, schauen nun von Angesicht zu Angesicht den Herrn der Geschichte und das einzige Haupt seiner Kirche und die Kirche selbst in jener Gemeinschaft der Seligen ohne Fehl und Makel. Die Tage seiner Pilgerschaft – es waren wie bei jenem alten Patriarchen gute und böse – die ihn von der verlorenen Dominsel in Breslau über Universität, Domkapitel und Staatsrat, aber auch über Nachstellungen, Flucht und Heimatlosigkeit bis hierher geführt haben, sind am Tage des großen Pilgerpatrons, des hl. Jakobus, zu Ende gegangen. Das Priestertum, das die innerste Seele seines Wesens bedeutete, ist aufgerufen zum ewigen Lobopfer der unermeßlich großen Schar, sein Leib ruht im Frieden. Uns bleibt nur übrig, sein Andenken und sein Vorbild dankbar zu bewahren und seiner zu gedenken mit dem alten christlichen Gebetswunsch, der für den, dem die Lichter dieser Welt schon lange ihren Glanz verloren, besonders gültig ist: Laß ihm leuchten, Herr, dein ewig Licht; denn in deinem Licht werden wir das Licht schauen.

# MISZELLEN

## Drei neuere religionswissenschaftliche Nachschlagewerke

Von Wilhelm Keilbach, München

Das gemeinsame Anliegen, dem die drei unten genannten religionswissenschaftlichen Nachschlagewerke dienen wollen, legt es nahe, einen Rahmen zu wählen, der in Beibehaltung der Besprechungsform über die Rezension hinaus „Vermischtes" zur Sprache kommen läßt*.

* 1. *Religionswissenschaftliches Wörterbuch*. Die Grundbegriffe. Herausgegeben von Franz König. Mit vier Religionskarten. Freiburg, Verlag Herder, 1956. Gr.–8°, LXVI Seiten und 956 Spalten. – Ln. DM 32,—.

1. – Der Rezensent gehört zwar zum Mitarbeiterstab des hier zu besprechenden religionswissenschaftlichen Wörterbuches, doch ist sein Anteil an der geleisteten Arbeit so gering, daß ihm eine Stellungnahme zum Ganzen möglich ist und daß das hier auszusprechende Lob ihn selbst nicht trifft.

Nach der Herausgabe des dreibändigen Werkes „Christus und die Religionen der Erde" (Wien und Freiburg 1951, Herder), in dem 24 zuständige Fachleute aus aller Welt vornehmlich auf dem Gebiet der Religionsgeschichte über den neuesten Stand der Forschung durch zusammenfassende Darstellungen berichten, schien der inzwischen zum Bischof-Koadjutor von St. Pölten und 1956 zum Erzbischof von Wien ernannte Salzburger Universitätsprofessor DDr. Franz König der gegebene Organisator der Arbeiten zu sein, die ein zuverlässig orientierendes religionswissenschaftliches Wörterbuch entstehen lassen konnten. Geplant war ein Nachschlagewerk kleineren Umfanges, wie es sowohl der sachliche Bedarf als auch die wirtschaftlichen Gegebenheiten nahegelegt hatten. Als im Jahre 1952 das von A. Bertholet und H. v. Campenhausen herausgegebene „Wörterbuch der Religionen" (Stuttgart) ungefähr im geplanten Umfang erschien, konnte das ganze Unterfangen in Frage gestellt erscheinen, und das, obwohl dem eigentlichen Bedürfnis nach einem Orientierungsmittel, wie es durch die Fragen der Glaubenbegründung nach katholischer Auffassung bedingt ist, nach wie vor nicht entsprochen war. Um so mehr gebührt dem Herausgeber und dem Verlag Dank für die Ausdauer, mit der sie ihr Ziel verfolgt haben, noch mehr aber für den Mut, mit dem sie sich entschlossen haben, den über das ursprüngliche Maß angewachsenen Stoff nicht zu kürzen. Freilich ist dadurch der Preis des Buches nicht in den Grenzen zu halten gewesen, in denen der Verlag es gern gesehen hätte.

In Anlehnung an die bewährte Methode des im gleichen Verlag erschienenen Nachschlagewerkes von W. Brugger „Philosophisches Wörterbuch" gelang durch die Aufgliederung des schwer übersehbaren Stoffes in Rahmenartikel mit Text- und Verweis-Stichwörtern eine Darstellung, die alle Fragen in ihren wesentlichen Zusammenhängen beläßt; das ermöglicht ein tieferes Verständnis. Eine Weltkarte der Religionen wie eine Karte über die Verbreitung der Ostkirchen sind dem Werk beigegeben, während je eine Karte über die Religionen Indiens und Asiens (als Verweis auf letztere müßte im Inhaltsverzeichnis LXVI statt LVI stehen!) sowie eine religionsgeschichtliche Tabelle in der Textbearbeitung (Sp. 753/54) mitenthalten sind. Das Mitarbeiterverzeichnis weist 99 Namen auf, so daß mit dem Herausgeber die stattliche Zahl von 100 Fachleuten aus Europa, Amerika und Asien für die geleistete Arbeit bürgt. Es konnten Angehörige asiatischer Religionsgemeinschaften für spezifische Fragen ihres Religionsgebietes gewonnen werden. Die einzelnen Rahmenartikel tragen den Namen ihres Bearbeiters.

Als Inhalt wird das Wesentliche der Religionswissenschaft geboten. Das Hauptinteresse gilt den orientierenden Grundbegriffen der einzelnen Teilgebiete, die als Religionsgeschichte, Religionsphilosophie, Religionsphänomenologie, Religionspsychologie und Religionssoziologie angegeben werden. Der Herausgeber sagt u. a.: „Um den Umfang eines einbändigen Lexikons noch beibehalten zu können, wurde vor allem das Gebiet des abendländischen Christentums (christl. Kirchengeschichte, Dogmengeschichte, Liturgiegeschichte, Hagiographie usw.) ausgeschieden, weil hiefür andere Lexika (z. B. LThK, RGG) zur Verfügung stehen"(S. VII). Diese Maßnahme ist begründet und sinnvoll. Sie erklärt aber auch, daß z. B. die Stichwörter „Dogma", „Eucharistie", „Maria", „Messe", „Unbefleckte Empfängnis" u. a. dgl. dem theologisch interessierten Leser als zu „dürftig" erscheinen und ihn deshalb „enttäuschen" können; die „Enttäuschung" beruht dann freilich auf einem Mißverständnis. Darauf hinzuweisen, erscheint mir notwendig.

In den richtigen Gebrauch dieses Nachschlagewerkes wird man sich einüben müssen. Viel Mühe wird das nicht kosten, aber dieses geringe Maß von Mühe muß aufgebracht werden, und es wird sich reichlich lohnen. Wer z. B. weiß, daß die Naturvölker eine Art „Beichte" kannten (vgl. R. Pettazoni, La confessione dei peccati, I, Bologna 1929), und sich darüber informieren möchte, wird vergeblich einen Artikel unter der Benennung „Beichte" suchen; er könnte also enttäuscht sein. Schlägt er aber im alphabetischen Verzeichnis der Text- und Verweis-Stichwörter (S. XV bis LXIV) nach, so wird er unter „Beichte" aufgezählt finden: Amerika, Azteken, Babylonier, Buße, Ethik und Religion, Khwāstwānēst, Maya, Protestantismus. Das sind Verweise auf ebenso viele Artikel, in denen des Phänomens „Beichte" in sachlich-organischen Zusammenhängen Erwähnung getan wird.

---

2. *Wörterbuch der Religionen.* In Verbindung mit Hans Freiherr von Campenhausen verfaßt von Alfred Bertholet. Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1952. Taschenausgabe, VIII und 532 S. – Ln. DM 15,—.

3. G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion.* Zweite, durchgesehene und erweiterte Auflage. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1956. Oktav, XII und 808 S. – Brosch. DM 35,—; Ln. DM 39,—.

Es ist erstaunlich, daß es schon bei diesem ersten Wurf weitgehend gelungen ist, die einzelnen Rahmenartikel ihrer wissenschaftlichen Bedeutung gemäß nach dem Umfang nach genauer aufeinander abzustimmen. Diese Arbeit gehört wohl zu den schwierigsten bei der Gestaltung eines Wörterbuches, wie es hier geplant wurde. Ganz gelingen kann sie nie, schon deshalb nicht, weil die Forschung ständig in Fluß ist, dann aber auch deshalb nicht, weil die Einschätzung der verschiedenen Forschungsergebnisse oft Ermessenssache sein wird.

Ermessenssache bleibt in gewisser Hinsicht auch die Frage nach dem Maß, für das man sich bei der Literaturangabe entscheidet. Trotzdem will mir scheinen, daß hier berechtigte Wünsche für eine Neuauflage angemeldet werden können. Ich gebe hier einige Hinweise, die freilich nur als Stichproben gemeint sind. – Daß in der Literaturangabe zum Artikel „Religionspsychologie" von B. Thum der Name G. Wunderle nicht aufscheint, ist zu bedauern. Das Erscheinen der kleinen „Einführung in die moderne Religionspsychologie" (München 1922) von G. Wunderle war für die damalige Zeit gerade auf katholischer Seite ein sehr beachtenswertes Ereignis. Abgesehen von seinen weiteren Schriften religionspsychologischen Inhalts, verdiente doch auch die von Wunderle herausgegebene Reihe „Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion" (Würzburg, von 1922–1941 erschienen 53 Hefte mit insgesamt 5486 Seiten Text) erwähnt zu werden. – Der Literaturhinweis zum Artikel „Parapsychologie" von I. Betschart nennt das gleichnamige Werk von H. Driesch vom Jahre 1932. Dieses Werk ist im Jahre 1952 bereits in 3. Auflage erschienen und enthält wertvolle Beiträge von J. B. Rhine und H. Bender. Hier hätte auch genannt werden können: E. Bozzano, Übersinnliche Erscheinungen bei Naturvölkern (Bern 1948). – Bei der Literatur des Artikels „Magie der Naturvölker" von P. Schebesta wäre es ebenfalls von Vorteil gewesen, wenn auf diese Darstellung Bozzanos aufmerksam gemacht worden wäre. Im übrigen, es wäre angebracht gewesen, den Artikel „Magie" so zu fassen, daß der von zwei Verfassern gelieferten Behandlung der hellenistischen Magie (K. Prumm) und der Magie der Naturvölker (P. Schebesta) eine Darlegung des Begriffs der Magie im allgemeinen vorausgeschickt worden wäre. So ist nun im Sinne der alphabetischen Reihenfolge (hellenistisch, Naturvölker) eine unnatürliche Ordnung entstanden: die hellenistische Magie wird der Magie der Naturvölker, wo einleitende Gedanken zum Begriff der Magie erläutert werden, vorangestellt. Es hätte nicht geschadet, hinzuweisen auf C. H. Ratschow, Magie und Religion (Gütersloh 1947). – Zum Artikel „Aberglaube" von Ph. Schmidt: Das angeführte Werk von K. Zucker (Psychologie des Aberglaubens, 1943) ist 1948 in Heidelberg erschienen. – Die Literatur zum Artikel „Mythen" von A. Closs hätte hinweisen können auf E. Buess, Die Geschichte des mythischen Erkennens. Wider sein Mißverständnis in der „Entmythologisierung" (München 1953). – Auf Kosten der einen oder anderen angeführten Schrift hätte zum Artikel „Theologie" von H. Fries folgendes Werk leicht Platz finden können: W. Jaeger, Die Theologie der frühen griechischen Denker (Stuttgart 1953). Auch die Angaben des Artikels „Gotteserkenntnis" vom gleichen Verf. hätten durch diesen Hinweis gewonnen. – Zu den Literaturangaben des Artikels „Religionsgeschichte" von V. van Bulck wäre u. a. zu bemerken, daß das in Sp. 731 angeführte Werk A. Anwanders „Die Religionen der Menschheit" (1927) im Jahre 1949 in zweiter, umgearbeiteter Auflage erschienen ist. Für den deutschen Leser wäre es wichtig gewesen, zu erfahren, daß das ebd. angeführte Werk von M. Éliade „Traité d'Histoire des Religions" in deutscher Übersetzung vorliegt, und zwar unter dem Titel „Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte" (Salzburg 1954). Diesen Hinweis auf die deutsche Übersetzung ist auch J. Goetz schuldig geblieben (vgl. die Spalten 340, 502, 625, 741, 762, 951). Nicht unangebracht wäre ebd. auch ein Hinweis gewesen auf das zweibändige Werk von H. v. Glasenapp, Die fünf großen Religionen (Köln 1952/54). – In der Literaturangabe zum Artikel „Religionslosigkeit" von P. Schebesta werden aus dem Schrifttum dieses Jahrhunderts von den wenigen Autoren nur zwei genannt, W. Tessmann und B. Hagen. (Muß bei Hagen als Erscheinungsjahr nicht 1908 statt 1918 stehen?) Beide wollen den Nachweis erbringen, daß es religionslose Völker gegeben habe. Der Leser erfährt aber nicht, wo er Näheres über die Frage der Widerlegung dieser These finden könnte. Aufschlußreich wäre für ihn: B. Vroklage, Die angebliche Religionslosigkeit der Ridan-Kubu von Sumatra (Anthropos XLI bis XLIV, 1946–1949, 41–48). Hier wird in zusammenfassender Kritik G. van Dongens Behauptung aus dem Jahre 1906 von der Religionslosigkeit der Ridan-Kubu, die inzwischen ganz ausgestorben sind, als methodisch unverantwortlich nachgewiesen. Wohl hatten W. Schmidt (Anthropos IV, 1909, 838–39) und P. Schebesta (Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 56, 1926, 192–201) zur Frage, ob es religionslose Völker gegeben habe, schon früher kurz Stellung genommen. Indes, um auf den Raummangel in einem Wörterbuch Rücksicht zu nehmen und doch wenigstens mit einem neueren Beitrag aus dem Lager der Widerleger bekannt zu machen, wäre ein Hinweis auf die Arbeit Vroklages die beste Lösung gewesen. Bei der gegebenen Problemlage hätte man auch erinnern können an die einschlägigen Stellen über die Spuren der Religion in der Vorgeschichte, wie sie z. B. in dem von Fr. Valjavec herausgegebenen Sammelwerk „Historia mundi" (Bd. I, Bern 1952) zu finden sind. Eine Neuauflage wird hier auch auf das inzwischen aus dem Holländischen ins Deutsche übertragene Buch von J. Maringer „Vorgeschicht-

liche Religionen, Religionen im steinzeitlichen Europa" (Einsiedeln 1956) aufmerksam machen können. (Die holländische Erstausgabe dieses Werkes: De Godsdienst der Praehistorie, Roermond 1952.) Daß Maringer selbst im Artikel „Prähistorie" (Sp. 671) dieses sein Werk „Vorgeschichtl. R. (Z. 1955)" zitiert, ist eine Ungenauigkeit. Nicht nur die Rückseite des Titelblattes trägt das Erscheinungsjahr 1956, sondern auch das Vorwort hat das Datum „Ostern 1956". Ich vermisse im Text des Artikels „Religionslosigkeit" einen Verweis auf den Rahmenartikel „Atheismus, Buddhist.". Bekanntlich wird der in Asien weit verbreitete Buddhismus oft als Beweis für die Existenz religionsloser Völker angeführt. – Daß der Artikel „Stigmata" von H. Graef keine Literatur angibt und für die Auffindung der einschlägigen Literatur auch nicht auf eine andere Stelle verweist, ist ein Nachteil. Lediglich im Text werden zu einer Teilfrage zwei Werke genannt, nämlich das des Mediziners F. L. Schleyer (1948) und das des Theologen H. Thurston (1952). Es hätten genannt werden müssen: A. Imbert-Gourbeyre, La stigmatisation, l'extase divine et les miracles de Lourdes. Paris 1894 (2 Bde.). Der Sammelband „Douleur et Stigmatisation", hrsg. von den Études Carmélitaines, Paris 1936 [II]. Dann G. Wunderle, Zur Psychologie der Stigmatisation, Der erste Versuch einer zusammenhängenden Darstellung im Lichte der neuen Religionspsychologie, Paderborn 1938. Und schließlich J. M. Höcht, Träger der Wundmale Christi, Eine Geschichte der bedeutendsten Stigmatisierten von Franziskus bis zur Gegenwart, Wiesbaden 1951/52 (2 Bde.). Sinn und Möglichkeit der sog. natürlichen Stigmatisation hätten anhand der bestehenden Literatur schärfer herausgestellt werden müssen. – Das Schrifttumsverzeichnis zum Artikel „Pantheismus" von E. Gutwenger hätte als leicht verständliche Darstellung das Büchlein von J. Heiler „Gottgeheimnis im Sein und Werden" (München 1936) aufnehmen können. Genannt werden hätte können vielleicht auch das eine oder andere von den zahlreichen Werken, wie sie im vorigen Jahrhundert über dieses Thema von den Autoren G. B. Jaesche (3 Bde., Berlin 1826, 1828 u. 1832), J. V. Mayer (Freiburg i. Br. 1849), G. Weissenborn (Marburg 1859), W. Deisenberg (Wien 1880), G. M. Schuler (Würzburg 1884) und W. Dilthey (Arch. f. Gesch. d. Phil. 1900) vorgelegt worden waren. – Im Schrifttum zum Artikel „Satan" von J. Pritz dürften folgende zwei Schriften nicht fehlen: B. Noack, Satanás und Soterία. Untersuchungen zur neutestamentlichen Dämonologie. København 1948. Und das vorzügliche, vielseitige, gerade für die einzelnen Teilgebiete der Religionswissenschaft brauchbare Sammelwerk „Satan", hrsg. von den Études Carmélitaines, Paris 1948.

Ein kleiner Schönheitsfehler wäre weggefallen, wenn man dafür gesorgt hätte, daß die verschiedenen Autoren beim Zitieren des gleichen Werkes ein einheitliches Verfahren eingehalten hätten. So zitiert jetzt z.B. G. Bardy (Sp. 639): A. Lang, Fundamentaltheologie II (1954). Dagegen schreibt H. Zeller (Sp. 898): A. Lang, Der Auftrag der Kirche (1954). Gemeint ist das gleiche Werk und beide Zitationsweisen sind an und für sich möglich. Aber warum soll der Leser nicht von allem Anfang an wissen, daß es sich nicht um zwei verschiedene Werke handelt?

Als Ergänzung darf zur Orientierung des Lesers erwähnt werden, daß das an so vielen Stellen angeführte Werk G. van der Leeuws „Phänomenologie der Religion" (Tübingen 1933) inzwischen in zweiter, durchgesehener und erweiterter Auflage (ebd. 1956) erschienen ist. – Außerdem dürfen zwei Neuerscheinungen genannt werden. Auf dem Gebiet der Religionspsychologie ein die ganzen Forschungsergebnisse der letzten Jahrzehnte zusammenfassendes Werk: Werner Gruehn, Die Frömmigkeit der Gegenwart, Grundtatsachen der empirischen Psychologie, Münster W. 1956. Dann auf dem Gebiet der Religionsphilosophie: A. Brunner, Die Religion, Eine philosophische Untersuchung auf geschichtlicher Grundlage, Freiburg 1956.

Die im Sinne der obigen Bemerkungen aufzunehmende Literatur dürfte die gegebenen Grenzen nicht wesentlich übersteigen. Nach sorgfältiger Auswahl ließe sich das m. E. auch erreichen. Vorbildlich gelungen ist eine solche Auswahl, wie mir scheint, in den Artikeln „Deismus" (E. Coreth), „Erlebnis, relig.", „Religion" und „Religionsphilosophie" (J. P. Steffes), „Gnostizismus" (J. Beumer), „Primitialopfer" (W. Koppers), „Dynamismus", „Heilbringer", „Höchstes Wesen", „Naturvölker" und „Kulturkreise" (J. Haekel), um nur einiges zu nennen.

Abschließend sei folgendes gesagt: Der hier in seinen Grundbegriffen zum Zwecke zuverlässiger Orientierung behandelte Stoff ist so umfangreich, daß sich für die Beurteilung des Ganzen kaum jemand als zuständig erachten wird. Die verschiedenen Rezensenten werden, von bestimmten Teilgebieten ausgehend, das endgültige Urteil erst vorbereiten müssen. Soweit sich dieses Urteil heute schon abzeichnet, läßt sich sagen, daß einem dringenden Bedürfnis mit Erfolg abgeholfen wurde, und zwar in einer Art, die das stereotype Schema des Wörterbuches aufgibt und eigene Wege geht – um der Sache willen.

2. – Den herkömmlichen Aufbau des Wörterbuchs wahrend, legen A. Bertholet und H. v. Campenhausen ein *Wörterbuch der Religionen* vor. Es ist an Umfang etwa halb so groß wie das von F. König. In gewohnten Kurzfassungen, die den einzelnen Begriff leicht verständlich zu um-

schreiben suchen, ihn aber allzuoft aus dem ursprünglichen Zusammenhang lösen und so den Zugang zu seinem eigentlichen Sinn doch wieder auch erschweren, wird hier ein für die erste Orientierung brauchbares Nachschlagewerk geboten. Der am 24. August 1951 verstorbene, vor allem auf dem Gebiete der Religionsgeschichte sehr verdiente Alfred Bertholet hatte das Manuskript schon 1941 fertiggestellt. Er mußte es später, wie der Verleger versichert, nach seinen Notizen rekonstruieren, da die Kriegseinwirkungen im Jahre 1944 das ursprüngliche Manuskript vernichtet hatten. Die kirchengeschichtlichen und neutestamentlichen Beiträge stammen von Hans von Campenhausen.

So sehr die Brauchbarkeit dieses handlichen Nachschlagewerkes betont werden darf, muß doch auch auf die Grenzen der Leistung hingewiesen werden, nicht zuletzt auch auf Mängel. Ich will das an einigen Beispielen erläutern, die selbst Stichprobencharakter haben. – Liest man das Stichwort „Gott" nach, so findet man eine Darstellung, die so gehalten ist, als wollte man zeigen, daß der Urmonotheismus im Unrecht ist. – Das Stichwort „Ethnologie" fehlt. Und obwohl die Religionsgeschichte den Forschungen der Ethnologen gerade in neuerer Zeit Beachtenswertes zu verdanken hat, wird die Ethnologie beim Stichwort „Religionsgeschichte" weder im Text noch in den Literaturangaben erwähnt. Auch wird der Begriff einer „vergleichenden" Religionsgeschichte weder erwähnt noch erläutert. – Warum z. B. Descartes in einem besonderen Beitrag (als Stichwort) behandelt wird, ist nicht einzusehen, am wenigsten, wenn man den Beitrag aufmerksam durchliest. Goethe, Hegel, Schelling und andere sind wegen ihrer Ansichten in Fragen der Religionsphilosophie kurz dargestellt, auch Schleiermacher und Ritschl, dagegen fehlen z. B. August Sabatier und Max Scheler. Es ist nicht einzusehen, was hier bestimmend war. – Beim Stichwort „Gott" ist N. Söderblom der einzige Verfasser, auf den in der Frage der Literatur verwiesen wird; zum Stichwort „Gottesbeweise" wird gar keine Literatur verzeichnet. – Auf S. 403 zitiert der Verfasser zum Stichwort „Religionspsychologie" u. a.: „W. Hellpach, Einführung i. d. RPs., 1951". Das ist ungenau und irreführend. Es gibt zwei Schriften Hellpachs, die in Frage kommen. In keinem Fall steht im Titel das Wort „Einführung", wenn auch beide Schriften nichts anderes als eine Einführung sind: *Übersicht der Religionspsychologie*, Leipzig 1939, und *Grundriß der Religionspsychologie* (Glaubensseelenkunde), Stuttgart 1951. – Die Literaturangaben zum Stichwort „Urmonotheismus" wissen von 7 Bänden des Werkes: W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*. Bis einschließlich 1952, dem Erscheinungsjahr des vorliegenden Wörterbuches, waren es 10 Bände; der 9. Band erschien 1949, der 12. als Schlußband 1955.

3. – Die *Phänomenologie der Religion* (Erstauflage 1933) von G. van der Leeuw gehört zu jenen Büchern, die aller Umstrittenheit zum Trotz immer wieder zu Rate gezogen und zitiert werden müssen. In ihm sind die Grundanliegen eines ganzen Fachgebiets deutlich ausgesprochen und in charakteristischer Form dargestellt worden. Eine Weiterarbeit auf dem gleichen Gebiet kann dieses Werk nicht umgehen. Eine Neuauflage war längst fällig. Inzwischen erschienen zwei Übersetzungen, eine englische (1938) und eine französische (1948). Letztere ist eigentlich eine vom Verfasser mit dem Übersetzer verfertigte Neubearbeitung mit zahlreichen Änderungen und Ergänzungen, vor allem mit zwei neuen Kapiteln: „Das innere Leben" (599–602) und „Die christlichen Konfessionen" (744–749). Eine auf die französische Bearbeitung zurückgehende „zweite, durchgesehene und erweiterte Auflage" legt nun der Sohn des im November 1950 verstorbenen Verfassers vor. Wie schon seinerzeit der Verfasser selbst die französische Ausgabe als ein „neues Buch" angesehen wissen wollte, wird auch hier der gleiche Anspruch eigens betont.

Trotzdem darf gesagt werden, daß van der Leeuws Werk in der Grundkonzeption wie in der Deutung unverändert geblieben ist. Die hier vertretene Religionsphänomenologie (zu ihrem genaueren Begriff vgl. § 111 und § 112, besonders § 111, 3) ist ein Zwischending von Religionsgeschichte und Religionsphilosophie, in einem Sinn, der – aufs ganze Werk gesehen – angefochten werden kann. In der Stellung und Beantwortung der Sinnfrage weiß sich diese Religionsphänomenologie von der Tatsachenfrage her nicht begrenzt; und auf die Wahrheitsfrage hin will sie zwar nur Vorbereitung sein, doch gibt sie sich nicht selten so, als wäre die phänomenologische Interpretation das letzte Wort – wenn auch in dynamischem „Hin und Her", die „unendliche Korrektionsbedürftigkeit" zu ihrem innersten Wesen rechnend.

Daß das von F. König herausgegebene dreibändige Sammelwerk *Christus und die Religionen der Erde*, Handbuch der Religionsgeschichte, Wien 1951, weder bei der allgemeinen Literatur noch sonstwo angeführt wird, bedeutet eine Lücke. Auch hätte § 102 „Die christlichen Konfessionen" den Hinweis auf K. Algermissens *Konfessionskunde*, Hannover 1939 (im Jahre 1950 in 6., vollständig umgearbeiteter Auflage in Celle erschienen), bringen können. Bei der Auswahl der Literatur wäre ein ausgeglicheneres Maß am Platze gewesen. Dem Sachregister hätte ein Namenregister beigegeben werden sollen.

Wie sehr van der Leeuws *Phänomenologie der Religion* als Nachschlagewerk betrachtet werden kann, ersieht man schon daraus, daß die beiden hier besprochenen Wörterbücher sozusagen auf Schritt und Tritt darauf verweisen.

# Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte

Zu Fr. X. Arnolds gleichnamigem Buch*

Von Gerard Fischer, Freising

Seit einem Jahrzehnt widmet sich der Tübinger Pastoraltheologe Frz. X. Arnold einer sehr verdienstvollen pastoraltheologischen Forschung mit dem Ziel der Erarbeitung einer „Theologie der Seelsorge". Diesem Anliegen dient eine im Verlag Herder herauskommende, bisher auf 10 Bände angewachsene Schriftenreihe „Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge". Sie wird eröffnet durch zwei Arbeiten ihres Begründers „Dienst am Glauben", Das vordringliche Anliegen heutiger Seelsorge, Freiburg 1948, und „Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge", Das Prinzip des Gottmenschlichen, Freiburg 1949. Linus Bopp steuerte der Reihe den Band „Unsere Seelsorge in geschichtlicher Sendung, Wege zur gültigen Pastoration" bei. Durch Bruno Dreher und Franz Bläcker unternimmt die Arnoldsche Schule eine Untersuchung zur Theologie der Osterpredigt von der Reformation bis zur Gegenwart und eine Studie über den zeit- und geistesgeschichtlichen Zusammenhang der Hirscherschen Theologie in dessen Katechismen. Ferner wurden drei Forschungen von Gerard Fischer in die Reihe aufgenommen über den Einfluß deutscher Philosophie, vertreten durch Kant, deutscher Pädagogik, vertreten durch Pestalozzi, und der Religionsphilosophie Fr.H. Jacobis und seines Kreises auf die Theologie, Pädagogik, Katechetik und Religionsphilosophie J. M. Sailers. Der soeben erschienene 10. Band ist das zur Besprechung vorliegende neueste Werk aus der Feder Frz. X. Arnolds.

Grundanliegen des Verfassers bleibt: Wir brauchen eine Theologie der Seelsorge. Auf dem Wege zu ihr muß eine ausgedehnte historische Forschungsarbeit geleistet werden, die den Blick für Verfälschungen und Verzeichnungen in der Theologie der Seelsorge und ihrer Wirkformen freimacht. In der Aufhellung solcher Verdunklungen darf das Hauptverdienst der Forschungen des Verfassers gesehen werden. Als Methode der pastoraltheologischen Erhellung bieten sich pastoralgeschichtliche Studien zu zentralen Themen der Heilslehre und Heilsvermittlung an. So entstehen, wie der erklärende Untertitel des Buches ankündigt, richtungsweisende pastoraltheologische Durchblicke. Zur Bewältigung der gestellten Aufgabe genügt nicht nur die vergleichende zeit- und geistesgeschichtliche Methode. Deutung kann immer nur an einem tragfähigen Ordnungsbild geschehen, an dem die Verfälschungen und Verdunklungen geklärt werden können. Der Verfasser erkennt im gottmenschlichen Prinzip in Christus die grundlegende Basis für die pastoraltheologische Erhellung. Christus muß unter ausgewogener Anerkennung des menschlichen und göttlichen Faktors seiner gottmenschlichen Natur zum Mittelpunkt der Heilsvermittlung gemacht werden. So wird der Titel des Buches „Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte" verständlich.

Der erste Hauptteil widmet sich daher der Verankerung der Heilsvermittlung im gottmenschlichen Prinzip der Seelsorge. Dem Konzil von Chalkedon, dessen Lehrentscheid die Sonderart des Christentums als der Religion des Mittlers endgültig und klassisch zum Ausdruck brachte, mißt der Verf. grundlegende Bedeutung bei. Zur Gewinnung des rechten Maßstabes für die Beurteilung eintretender Verzeichnungen dient auch die Rückbesinnung auf die Liturgie, besonders auf die römische Liturgie, „denn am stärksten und fruchtbarsten hat sich die geschichtlich-genetische Betrachtung wohl in der Liturgiewissenschaft ausgewirkt" (S. 16).

Nachdem das Gottmenschentum Christi als Prinzip, Grundlage und Maßstab gewonnen ist, geht der Verf. seinem eigentlichen Hauptanliegen nach, der Aufhellung der Frage, ob und inwieweit die im Dogma und im Geheimnis der Menschwerdung begründeten Ordnungen und Beziehungen auch den Weg der Seelsorge und die Gestaltung der Frömmigkeit der seitdem verflossenen fünfzehn Jahrhunderte und selbst der Gegenwart bestimmt, vielleicht verlassen und preisgegeben haben. Bei der Durchführung des gottmenschlichen Prinzips im seelsorglichen Bereich zeigen sich nun offenbar Schmälerungen des menschlichen Prinzips am Christusbild. Die Bindung an den arianischen Gegner in der Abwehr seiner Thesen brachte aus antiarianischer Kampfeshaltung eine Verzeichnung der Christusgestalt zu sehr ins rein Göttliche mit sich und eine davon herrührende

* Arnold, Franz Xaver, *Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte.* Pastoraltheologische Durchblicke. Freiburg, Verlag Herder, 1956. Großoktav, 235 S. (In der Reihe: Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge, Bd. 10) – Kart. DM 12,50; Ln. 14,80.

jansenistische Haltung und Einstellung zur Eucharistie als dem „schrecklichen Opfer". Im Barock wird Christus im seelsorglich-religiösen Bewußtsein immer mehr der ferngerückte Rex caelorum, der thronende, von gotthehem Glanz verklärte Triumphator. Dem entspricht auch der Wandel der Frommigkeitshaltung. Wie der Opfertisch klein wurde im Vergleich zur Pracht des riesigen Altaraufbaues, so rückt nun auch die Opferhandlung mehr und mehr aus dem Mittelpunkt des gläubigen Bewußtseins. „Die Volksfrommigkeit hebt sich zusehends ab von der Liturgie und damit von der dogmatischen Gesamtschau, in der Christus als der Menschgewordene seine besondere Stelle hatte" (S. 36). Auch bei der im Barock zur besonderen Blute gekommenen Herz-Jesu-Verehrung glaubt der Verf. eine im religiosen Bewußtsein mancher Glaubigen zu betonte Vergöttlichung Christi feststellen zu müssen. Ferner meint er auch eine Überbetonung des Geheimnisses der Dreifaltigkeit im ganzen des Glaubensinhaltes und der Verkundigung anmerken zu mussen. Eine weitere Folge der Schmälerung des Menschenbildes Christi findet er in der Verselbständigung der Marien- und Heiligenverehrung. „Die Heiligen mußten den leergewordenen Raum zwischen dem dreifaltigen Gott und dem Menschen ausfüllen" (S. 37). Die kirchliche Abwehr der arianischen Lehre von der „minderen Gottheit" des Herrn in Hinsicht auf den Vater und die nestorianische Auffassung, Maria habe nur einer menschlichen Person das Leben geschenkt, hatte auch das mariologische Thema so stark in den Mittelpunkt der Betrachtung gerückt, daß sich die Thematik der kirchlichen Festfeier und der Verkundigung immer mehr auf das Weihnachtsgeheimnis verlagern konnte, während das christliche Altertum in Kult und Verkündigung das Ostergeheimnis in den Mittelpunkt gestellt hatte. Bei dem engen Zusammenhang zwischen Christusbild und Bild der Kirche im seelsorglichen und religiösen Bewußtsein konnte eine Schmalerung des menschlichen Prinzips am Christusbild auch eine Auswirkung auf den Kirchenbegriff im Sinne einer Einengung bekommen. Wo nämlich die verklärte Menschheit Christi ernstgenommen wird, wird die ekklesiologisch-soziale Dimension des neutestamentlichen Mittlertums gewahrt bleiben. Alle Heilsvermittlung wird dann als Funktion des gesamten Leibes Christi, der die Kirche ist, verstanden. Dieses Bewußtsein trat nun zurück zugunsten eines Kirchenbegriffes, der weniger die Mater Ecclesia, weniger die Societas sanctorum ins Bewußtsein hob als die Rechtskirche mit ihrer hierarchischen Ordnung von Laien und Geistlichen, in der sich die beiden kirchlichen Stände eher als Gegensatz denn als Einheit innerhalb des beide umfassenden Leibes Christi empfanden.

Der Verf. macht in diesem ersten Teil auch Schmälerungen des göttlichen Prinzips mit ihren Auswirkungen auf den Raum der Seelsorge und der Frommigkeitshaltungen sichtbar. Sie liegen auf der Linie einer Ethisierung, Humanisierung und vor allem Historisierung des Christusbildes. Er kommt zu folgendem zusammenfassenden Ergebnis: „Die Verkürzung des gottlichen Moments am Christusbild durch gewisse übermäßig historisierende Tendenzen seit dem Ende der Väterzeit und vor allem seit der Aufklärung hat dazu geführt, daß auch in Seelsorge und Frömmigkeit der gnadenhafte göttliche Faktor über Gebühr vor dem Anteil des Menschen Christus zurücktrat. Sowohl im Begriff der Kirche als auch im Verständnis ihrer Wirkformen macht sich ein Mangel an heilsokonomischer Sicht fühlbar. Insbesondere in der Katechese, also in der für das durchschnittliche religiöse Empfinden so bestimmenden Elementarverkundigung, wurde die heilsgeschichtliche Zeitidee und die Konzentration der einzelnen Heilstatsachen um Christus als die Mitte des Heilsplanes durch eine mehr ethisch-philosophische Zeitidee und durch die analytische Behandlung der vielen Einzelereignisse, die nun eher isoliert als im Zusammenhang der Heilsordnung und mehr in ihrer geschichtlichen Ereignishaftigkeit als in ihrer übergeschichtlichen Heilsbedeutung dargestellt werden. Analog wurden auch Sakrament und Liturgie weniger in ihrer Verbindung mit der Heilstat von Golgotha und mit dem Fortwirken des verklarten Herrn als vielmehr in ihrer anthropologisch-naturgesetzlichen Begrundung und in ihrer ethischen Bedeutung geschaut" (S. 61/62).

Im zweiten Hauptteil wendet sich der Verf. dem zentralen Thema des eucharistischen Geheimnisses zu und erforscht den Einfluß des Tridentiner Meßopferdekretes auf die Behandlung der Eucharistie in der Glaubensverkundigung der nachtridentinischen Zeit. Es gelingt ihm der überzeugende Nachweis, daß die Abwehr der reformatorischen Irrlehren nicht ohne schädigende Akzentverlagerungen und Aspektveranderungen in Verkundigung und Frömmigkeit geblieben ist. „Das Konzil (von Trient) sah seine Aufgabe nicht darin, das eucharistische Geheimnis in dogmatischer und liturgischer Hinsicht allseitig zu erörtern" (S. 68). Es stand in der Abwehr der Irrlehren. So sind denn im Grunde die Fragen, die zu behandeln waren, von den Reformatoren gestellt gewesen. Die Antworten trugen daher durchaus gegenreformatorisches Gepräge. So konnte die Theorie und Praxis der Seelsorge, Predigt, Katechese, der Katechismus in das Schlepptau der antireformatorischen Kontroverse und die kerygmatische Fassung der einzelnen Lehrstücke auf das Nebengeleise zeitbedingter Polemik geraten. Die Frage nach der Akzentstärke im Gesamtkosmos war bei der Bedrohung der Wahrheit selbst von zweitrangiger Bedeutung. In der Abwehr der reformatorischen Vorwurfe gegen den „abusus missae" unterscheidet der Verf. eine vortridentinische und eine nachtridentinische Etappe. Unter dem Zwang der reformatorischen Polemik

vollzieht die vortridentinische katholische Meßerklärung des Reformationszeitalters in Theologie, Verkündigung und Katechismus mit gutem theologischem Können den grundsätzlichen und fast völligen Bruch mit der seit dem 9. Jahrhundert die gesamte Meßpastoral beherrschenden Allegorik, die viel seelsorglichen Schaden angerichtet hatte. Sie erarbeitete ein Meßverständnis, in dem sich sakramentales gegen naturhaftes Denken durchsetzte, eine Bindung des Opfers an den Sakramentsbegriff sich vollzog und ein echter Ausgleich zwischen opus operatum und opus operantis sich anbahnte. Die Messe wurde im gläubigen Bewußtsein wieder das Opfer der Kirche. Diese theologische und seelsorgliche Regeneration brachte auch eine gültigere Darstellung des Meßopfers in die vortridentinischen Katechismen.

Auf Grund der Entscheidungen des Tridentiner Konzils dagegen zeigt sich aber ein beachtlicher Wandel im Meßverständnis der nachtridentinischen Periode. Die ausgesprochen gegenreformatorische Sicht und Fragestellung des Konzils führte bei aller Förderung der theologischen Erkenntnis und bei aller Schärfung des Blicks für die eine Seite doch zugleich vor allem pastoraltheologisch-kerygmatisch im Vergleich zur vortridentinischen katholischen Reaktion zu einer Verlagerung der Akzente, ja zu einer gewissen Verarmung in Spekulation und Verkündigung (S. 100 bis 101). Der Verf. weist diesen Wandel näherhin nach als Verselbständigung und Ausbau des Opferbegriffes, als Lockerung des Zusammenhangs von Opferbegriff und Sakramentbegriff. Gleichzeitig wuchs die Gefahr, daß der Opferbegriff wieder naturhafter ausgeformt wurde. „Diese Entwicklung hat wohl auch entscheidend dazu beigetragen, daß das Band, welches Meßopfer und Kommunion, Kommunionunterricht und Meßkatechese miteinander verbinden müßte, auf Generationen hinaus fast vergessen wurde. Ob nicht die Isolierung speziell des Erstkommunionunterrichtes von hier aus verstanden und überwunden werden müßte?" (S. 104).

Eine weitere Folge der Abwehr der reformatorischen Irrlehren bestand in der Begünstigung der dogmatischen Schau der Messe auf Kosten einer liturgischen. Damit schwand aus der Verkündigung das Bewußtsein, daß das Opfer vordringlich Lob- und Dankopfer ist. Es wurde zu ausschließlich zum Sühneopfer. Auch trat im Zug der gegenreformatorischen Abwehr als Subjekt der Meßfeier fast nur der Priester in Aktion, während der Anteil der Gemeinde zu sehr zurücktrat.

Der dritte Hauptteil macht sich besonders um das Selbstverständnis und die Grundlegung der Pastoraltheologie verdient. In einer hochinteressanten zeit- und geistesgeschichtlichen Studie verfolgt der Verf. ihre Entwicklung an der Theologie der Pastoral bei Sailer, Drey, Möhler, Hirscher und Anton Graf. Das Ergebnis kennzeichnet sich als die Überwindung eines deistisch unterströmten Anthropozentrismus der Aufklärung und eines von der Romantik geprägten Theozentrismus durch eine wahrhaft pneumatische Theologie, die den überragenden Anteil Gottes, das dynamische Fortwirken der göttlichen Offenbarungs- und Heilstat gebührend zur Geltung zu bringen wußte, ohne die Eigentätigkeit des Menschen im religiösen Dasein und den menschlichen Faktor an der Kirche zu verkennen. Ein Anhang von zwei kleineren Studien zur Theologie des Katechnismus und der Katechese schließt das wertvolle Werk ab.

Das gesamte Arnoldsche Schrifttum, das sich in der Pastoraltheologie der Gegenwart durch Übersetzungen ins Italienische, Französische und Englische über den deutschen Sprachraum hinaus eine geachtete Stellung erringen konnte, dient dem aktuellen Anliegen einer Theologie der Seelsorge. Themen, die auch im vorliegenden Werk immer wieder berührt werden, z. B. Glaubensverkündigung, Kirche und Kirchen, Theologie der Pfarrei, Kirche und Laientum, werden in einem 1955 im Patmos-Verlag, Düsseldorf erschienenen eigenen Buch „Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft" ausführlich behandelt. Es sei hier noch kurz darauf aufmerksam gemacht.

## Neue kirchlich-wissenschaftliche Institute

### Päpstliche Römische Theologische Akademie

Am Sonntag, dem 20. Januar, wurde in der Aula Magna des Päpstlichen Ateneo Lateranense in Anwesenheit von zahlreichen Kardinälen und Bischöfen, Beamten der römischen Behörden sowie von vielen Gelehrten die aus dem Jahre 1718 stammende, von Pius XII. neu begründete Päpstliche Theologische Akademie in Rom eröffnet. Ihr Präsident (Protektor) ist Kardinal Pizzardo, ihr Sekretär Prälat Piolanti. In die Akademie wurden sowohl Ehrenmitglieder als auch ordentliche Mitglieder berufen, die letzteren in der Zahl von etwa 40. Kardinal Pizzardo erklärte in einer kurzen Ansprache den Sinn der Akademie, Professor Bea umriß in einer Festrede ihre Aufgaben. Die Mitglieder der Akademie sollen die kirchliche Lehre, wie sie in zahlreichen Dokumenten vorliegt und namentlich in den Enzykliken, Ansprachen und sonstigen Äußerungen Papst Pius' XII. dargestellt wird, genau und eingehend studieren und erläutern sowie ihre Auswirkungen zeigen.

Auf diesem festen Boden sollen die aus der Gegenwart entspringenden Probleme mutig angegriffen und in katholischem Geiste gelöst werden, indem so Tradition und wahrer Fortschritt verbunden werden. Die Akademie wird eine Schriftenreihe herausgeben.

### Johann-Adam-Möhler-Institut für Konfessions- und Diasporakunde

Am gleichen Tag, am Sonntag, dem 20. Januar, wurde in Paderborn das Johann-Adam-Mohler-Institut für Konfessions- und Diasporakunde unter dem Protektorat von Erzbischof Lorenz Jager eröffnet. Es dient der Kontroverstheologie, der Klärung der innerkatholischen Positionen in Hinsicht auf das Gespräch mit den Protestanten sowie der Förderung der Begegnung der Konfessionen im gesellschaftlichen und kulturellen Leben im weitesten Sinn. Diese Aufgaben sucht das Institut zu erfüllen durch die Herausgabe der durch Robert Grosche begründeten und viele Jahre betreuten Vierteljahrschrift Catholica und durch Arbeitstagungen. Der Leiter des Instituts ist Professor Dr. J. Stakemeier, der Geschäftsführer Dr. A. Brandenburg.

### Katholische Akademie in Bayern

Am Freitag, dem 1. Februar, wurde in der Aula Magna der Universität München die Katholische Akademie in Bayern von Kardinal Joseph Wendel eröffnet. Sie wird sich um die Erfüllung von drei Teilaufgaben bemühen, um die wissenschaftliche Vertiefung des katholischen Weltverständnisses, um die Begegnung von Glauben und Welt in gegenseitigem Austausch und um die Förderung der katholischen Bildungsarbeit. Diese dreifache Aufgabe soll von drei Kreisen der Akademie geleistet werden. Zum Direktor wurde Herr Dr. Karl Forster ernannt. Den Eröffnungsvortrag hielt Romano Guardini über das Thema: Kultur als Werk und Gefahr.

## Mitteilung des Grabmann-Instituts

Für die Erforscher der mittelalterlichen Geisteswelt, der Theologie und Philosophie, mag es von Wert sein, zu wissen, daß im Grabmann-Institut zur Erforschung der mittelalterlichen Philosophie und Theologie an der Universität München ein Archiv ungedruckter mittelalterlicher philosophischer und theologischer Texte in Form von Mikrofilmen angelegt worden ist. Da die in deutschen Bibliotheken liegenden Handschriften relativ leicht zugänglich sind, werden vor allem, wenn auch nicht ausschließlich, die Handschriften in den europäischen Bibliotheken außerhalb Deutschlands berücksichtigt. Mit den von Professor M. Schmaus an das Institut entliehenen, aus Mitteln der Bayerischen Akademie der Wissenschaften angeschafften Mikrofilmen beträgt deren Zahl zur Zeit etwa 150. Wertvolle Hilfe hat für ihre Besorgung die Universitätsgesellschaft geleistet. Die Sammlung soll fortgesetzt werden. Sie umfaßt Sentenzenkommentare, Quästionen, Schriftkommentare, Sermones und sonstige ungedruckte Werke, und zwar nicht ausschnittweise, sondern jeweils im ganzen Umfang, namentlich aus dem 13. und der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, mit besonderer Betonung der Franziskanerschule. So liegen z. B. zur Zeit vor, und zwar vielfach in mehreren, bzw. in allen erreichbaren Handschriften Werke von Alexander von Alexandrien, von Augustinus Triumphus, von Franziskus von Marchia, von Gerardus Odonis, von Walter von Brügge, von Wilhelm von Ware, von Wilhelm von Alnewick, von Wilhelm von Nottingham, von Humbertus von Prulliaco, von Jacobus von Ascoli, von Johannes von Sterngassen, von Landulfus Carracioli, von Matthäus von Aquasparta, von Nikolaus Ockham, von Nikolaus Trivet, von Odo Rigaldi, von Petrus von Alvernia, von Petrus Johannes Olivi, von Petrus de Trabibus, von Robert Cowton, von Thomas Sutton, von Vitalis de Furno, von Wilhelm de la Mare, von Wilhelm von Melitona; dazu kommen viele andere, namentlich anonyme Schriften. Die Mikrofilme werden nicht ausgeliehen, können aber im Grabmann-Institut studiert werden.

# Buchbesprechungen

## Allgemeines - Philosophie - Religionswissenschaft - Fundamentaltheologie

*Franz Joseph Dölger.* Leben und Werk. Ein Gedenkblatt. Hrsg. von Th. Klauser. Münster, Aschendorff, 1956. Gr.-8°, 28 S. – Geh. DM 1,50.

Das Gedenkblatt bringt eine erstmals im Historischen Jahrbuch erschienene biographische Skizze aus der Feder Th. Klausers, eine von K. Baus zusammengestellte Bibliographia Doelgeriana mit ausführlichem Register sowie die Erläuterung einer von Dölger mehrfach als Titelvignette verwendeten Gemme durch den Herausgeber. Es ist dankenswert, daß durch die gehaltvolle Gedächtnisgabe unserer schnelllebigen Generation das erstaunliche Lebenswerk des um die Erforschung der Kontinuität zwischen der heidnischen und zwischen der christlichen Periode der spätantiken Kultur hochverdienten Gelehrten als Mahnung und Verpflichtung in Erinnerung gerufen wird.

Regensburg Walter Dürig

Brunner, August, SJ, *Die Religion.* Eine philosophische Untersuchung auf geschichtlicher Grundlage. Freiburg, Herder, 1956. Großoktav, VIII und 390 S. – Ln. DM 22,–.

„Philosophie der Religion" oder „Religionsphilosophie" wäre der angemessene Titel dieses Buches, das allerdings weitgehend auch Anliegen einer Phänomenologie der Religion verfolgt. Die „geschichtliche Grundlage", auf die es sich stützt, ist, so will uns scheinen, im weiteren Sinn zu verstehen, d.h. als Tatbefund, wie wir ihn der Religionsgeschichte und Religionspsychologie verdanken, und zwar im Geiste der von W. Schmidt gekennzeichneten notwendigen Arbeitsweise: „Zuerst historische Forschung mit Beihilfe der Psychologie, dann Psychologie mit Beihilfe der Historie". Damit berühren wir methodische Fragen, an die zu erinnern der Verfasser Anlaß gibt. – Wie die Philosophie der Religion das gesicherte Tatsachenmaterial der Religionsgeschichte und Religionspsychologie in weiterer Vertiefung zu behandeln hat, ohne sich dabei selbst in diese Disziplinen aufzulösen, so muß sie zwar auch die Ergebnisse der Religionsphänomenologie aufgreifen und auf die sogenannte Wahrheitsfrage hin prüfen. Indes, dem heutigen Stand der Wissenschaft Rechnung tragend, sollten die Bemühungen dahin gehen, die Grenzen zwischen einer recht verstandenen Phänomenologie und Philosophie der Religion peinlich zu wahren, ja, sie noch schärfer herauszustellen. Im störenden Zwielicht von „Phänomenologie" und „Philosophie" der Religion erscheint übrigens immer noch die so gewaltige religionswissenschaftliche Leistung Max Schelers, eine Frage, die der endgültigen Klärung bedarf. – Daß der Verfasser versichert, die geschichtlich erforschten Phänomene der Religion zum „Ausgangspunkt" zu nehmen (Vorwort), daß er aber diese Phänomene vielfach nur nachträglich als Bestätigung für seine in anderer Gedankenentfaltung gewonnenen Ansichten heranzieht (vgl. z.B. 200, 236, 265–66, 332, 361, 365–66), nimmt sich in der Vorstellung vom „Werk aus einem Guß" bisweilen wie ein Riß aus. Von der Sache her gesehen bedeutet es aber keinen Mangel, da dem Philosophen, je nach den gegebenen Voraussetzungen, sowohl ein induktives als auch ein deduktives Verfahren gestattet und sogar geboten sein kann. – Warum der Verfasser das religionspsychologische Material so wenig oder so einseitig berücksichtigt, leuchtet nicht ein. Zu Wort kommen nur Forscher, die Formen primitiver oder antiker Religion untersuchen (Hellpach wird auf S. 64 nur vorübergehend erwähnt; die Namen Starbuck, James, Flournoy, Girgensohn, Gruehn, Wunderle usw. fehlen ganz). Es versteht sich, daß der Verfasser Werner Gruehns neuestes Werk „Die Frömmigkeit der Gegenwart" (Münster i.W. 1956) weder zitieren noch verwerten konnte; die Dinge liegen so, daß er sein eigenes Werk „Die Grundfragen der Philosophie" auf S. 71 in der 3. Auflage von 1949 zitiert, obwohl 1956 eine vierte, neubearbeitete Auflage erscheinen konnte. Wer sich aber mit Gruehns neuestem Werk vertraut macht, wird erkennen, daß auf dem Gebiete der Religionspsychologie manch wertvoller Beitrag zur seelischen Aufhellung des Phänomens „Religion" längst geleistet worden war und hier nützlich hätte verwertet werden können. Ähnliches gilt auch von der bereits geleisteten religionsphilosophischen Arbeit, die sich u.a. auch die Beantwortung der Frage nach der Vielheit der Religionen zur Aufgabe gemacht hat. Oder sind wir schon dort angelangt, daß wir im Hinblick auf die übermäßig anwachsende Fachliteratur glauben, auf die gebührende Berücksichtigung der einschlägigen Leistungen im voraus verzichten zu dürfen? Soll es nicht dabei bleiben, daß der eigene Beitrag in das schon Geleistete eingebaut wird? – Im vorliegenden Buch wimmelt es von Anmerkungen mit „Selbstverweisen", so sehr, daß man den Eindruck gewinnen könnte, der Verfasser schöpfe ununterbrochen aus eigenen Ver-

öffentlichungen, biete also nur noch eine Wiederholung. Ich habe mir die Mühe genommen, die Zahl der Selbstverweise festzustellen, was anhand des Personenregisters nicht möglich war, da der Name des Verfassers in diesem nicht aufscheint: es gibt 49 Stellen dieser Art, was bedeutet, daß auf etwa jede achte Seite ein Selbstverweis kommt. – Ich gebe diese methodischen Fragen zu bedenken, und zwar zunächst, weil sie von der Sache her fällig sind, dann aber auch, weil sie hier gestellt werden können, ohne dem Ansehen des Verfassers, dessen anerkannte Leistungen durch das vorliegende Buch eine ebenbürtige Bereicherung erfahren, Abbruch zu tun.

In siebzehn Kapiteln geht der Verfasser dem Phänomen „Religion" nach, angefangen von der Frage nach dem Ursprung bis zu den Formen der Entstellung und der Vollendung. Er bemüht sich um eine sachgerechte letzte Begründung und damit um eine verbindliche Sinndeutung der Religion. Seine Aufgabe geht er von der Unterscheidung des Stofflichen (Leiblichen), Seelischen (Psychischen) und Geistigen im Menschen an. Der wahre Ursprung des eigentlichen Menschlichen, also auch der Religion, liegt im Geistigen (66). Aber vom geheimen Widerstreit zwischen Geistigem und Seelischem wird verständlich, nicht nur was es an Verzerrungen und Entstellungen des Religiösen gibt (56, 168, 210, 212, 285, 288, 313, 324, 327), sondern auch, wie groß der Spielraum in der Wiedergabe der von Gott erhaltenen Offenbarung ist (212). Um nur einigermaßen anzudeuten, in welchen Rahmen der Verfasser die Behandlung der „Religion" gestellt hat und welchen Aspekten dieses Phänomens er nachgeht, seien in gedrängter Form die Hauptthemen angeführt: Allgemeine philosophische Grundlagen; Ursprung der Religion; die in der Religion wirksamen Faktoren; Einheit und Geistigkeit des Göttlichen; Religion und Kultur; die vergöttlichte Lebenskraft; Gestalt, Bild und Archetypen; Polytheismus; Heil und Erlösung; Offenbarung, Mantik und Wunder; Fest und Kult; Gebet; Opfer; die Toten und das Jenseits; Magie; die Wahrheit der Gotteserkenntnis; das entstellte Antlitz der Liebe (als theologisches Schlußwort). – Namentlich an Spann (49, 57–65), C. G. Jung (65–66, 166–170), Gehlen (117–120) und Söderblom (302) wird berechtigte Kritik geübt.

Es ist nicht abwegig, wenn man Brunners Buch als eine Art Gegenstück zu G. van der Leeuws „Phänomenologie der Religion" (Tübingen 1933, 2. Aufl. ebd. 1956) nimmt. Jedenfalls bedeutet es in mancher Hinsicht eine Ergänzung und Berichtigung dieses sehr bekannten, jetzt in erweiterter Form neu aufgelegten Werkes (van der Leeuw ist im November 1950 gestorben). Darin hat es eine Sendung zu erfüllen.

München Wilhelm Keilbach

Gilen, Leonhard, SJ, *Kleutgen und die Theorie des Erkenntnisbildes.* Mit einem Anhang: Unveröffentlichte Briefe Kleutgens an den Mainzer Seminarregens Dr. Moufang, 1863–66. Meisenheim am Glan, Verlag Anton Hain, 1956. Oktav, 150 S. – Brosch. DM 14,40; Ln. DM 16,80.

Ein geschichtlicher Teil (13–47) behandelt Kleutgens Bedeutung für die Erneuerung der Scholastik in Italien und Deutschland. Während die Frage nach Kleutgens genauer Stellung innerhalb des Kreises der neuscholastischen Bewegung in Rom einer eigenen geschichtlichen Untersuchung zugewiesen wird (26), soll sich aus dem dargebotenen, schon bekannten Stoff ergeben, daß Kleutgen „der Bahnbrecher der Neuscholastik in Deutschland" ist (47). Dieser Befund für Deutschland dürfte kaum umstritten sein.

Ein systematischer Teil (48–134) untersucht das „Erkenntnisbild" nach der Auffassung Kleutgens. Das Ergebnis: Erkenntnistheoretisch ist das „Erkenntnisbild" nach Kleutgen identisch mit dem Erkenntnisakt selber (107); es ist nicht einfachhin die species intelligibilis, sondern „die dem Akt der Erkenntnis nach seiner intentionalen Seite eignende Ähnlichkeit mit dem Objekt der Erkenntnis" (7). Den erkenntniskritischen Aspekt dieser Frage, d. h. die Sicherung der geforderten theoretischen Notwendigkeit als Wahrheit, hat Kleutgen nicht behandelt (108). Was die Psychologie des „Erkenntnisbildes" betrifft, läßt sich sagen, daß Kleutgen in selbständigem Durchdenken die in der Scholastik vertretenen Lösungen vorträgt (139). – Eine kurze Beurteilung der Theorie Kleutgens und einige kritische Bemerkungen beschließen die längst fertiggestellte, mit viel Sorgfalt gearbeitete Untersuchung. Mancher Leser wird die mehrfachen Hinweise auf fällige Themen (z. B. 26, 87, 108) dankbar begrüßen.

In den Anmerkungen ist mit fünfzehn Hinweisen auf Beiträge im „Lexikon für Theologie und Kirche" des Guten zuviel geschehen. – S. 44 (Zeile 21) soll wohl „lösen" statt „lesen" stehen, auf den Seiten 70, 74, 75 und 147 „De veritate" statt „de veritate". – Im Literaturverzeichnis (149), wo die Verfasser mit Familiennamen und abgekürztem Vornamen mit nachgesetztem Doppelpunkt angeführt werden, wirkt störend: „Katholik, S.: Zusammenstellung S. 41, Anm." So wie es die Familiennamen Kaiser, König, Papst, Bischof usw. gibt, könnte ja jemand Katholik heißen; der Verfasser meint hier eine Zusammenstellung verschiedener Artikel in „Der Katholik" (Mainz), die er auf S. 40 (nicht 41) in Anm. 45 bringt. – Die beigegebenen unveröffentlichten Briefe Kleutgens, vier an der Zahl, beziehen sich in keiner Weise auf die Frage nach dem „Erkenntnisbild", sind aber sonst nicht uninteressant.

München Wilhelm Keilbach

Sarkisyanz, Emanuel, *Rußland und der Messianismus des Orients. Sendungsbewußtsein und politischer Chiliasmus des Ostens.* Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1955. Gr.-8°, XII und 419 S. – Brosch. DM 26,–; Ln. DM 29,60.

Vorliegende Neuerscheinung behandelt aktuelle Probleme. Der Verfasser sucht im Anschluß an Berdjajew und K. Nötzel, gefördert durch die Soziologen P. Sorokin und die Deutschen Max Weber und Max Scheler, die tief in russische Geistesüberlieferungen zurückreichenden Wurzeln des Bolschewismus bloßzulegen. Er hat wohl recht, wenn er meint, nur vom Verständnis der ideologischen Antriebskräfte des russischen Bolschewismus hänge es zuletzt ab, ob Europa sich seiner erfolgreich erwehren kann und ob eine aus dem Okzident nach Osten gerichtete antibolschewistische Gegenpropaganda Erfolg hat. Auch die Warnung ist am Platze, fremde Geschichte nicht nach dem Ebenbild der eigenen Gegenwart zu konstruieren. Aus westlichen Einflüssen allein kann der Bolschewismus nicht verstanden werden. Man kann ihn nicht vom Marxismus her erschöpfend erklären und nicht dem mitteleuropäischen Totalitarismus gleichsetzen. Das hat nun noch kein Kundiger getan. Die westlichen Ideen und Einflußkräfte wurden russifiziert. Der Verfasser geht der Frage nach, warum gerade diese und nicht andere europäischen Programme auf Rußland anziehend wirkten, d. h., was ihnen innerhalb der russischen Geistestraditionen Kraftantrieb verlieh, und verweist auf Gedankengüter, die lange vorher in Rußland heimisch waren. Daher sucht er das geistesgeschichtliche Werden der russischen Ideologien herauszuarbeiten. Das Buch gliedert sich in zwei Teile. Im ersten Teil „Russische Weltanschauungen" werden die Einflußkräfte auf die Formung der russischen Weltanschauung, die semitheokratisch-ontologische Ganzheitsidee, die Revolutionsideologie der russischen Intelligenz, Kaiserideologie und Staatsauflösung, die in der russischen Altgläubigkeit und im Sektenwesen gründenden Ideologien, russischer Chiliasmus und universalistischer russischer Messianismus, Leidenscharisma der russischen Orthodoxie und ihr Verhältnis zum Proletariermythos geschildert. Der zweite Teil „Kommunismus und orientalische Staatsideale" bringt reiches Material zu den Beziehungen Rußlands zum islamischen Chiliasmus, zur Mahdi-Idee im Islam des 20. Jahrhunderts, zum hinduistischen und buddhistischen Messianismus, zum buddhistischen Staatsideal, zum lamaistischen Messianismus. Ob freilich die Werturteile über die Verbürgerlichung und Selbstauflösung der chiliastischen Idee durch den Bolschewismus richtig ist und ob sich aus dem Chaos der Revolution in Rußland der neuzeitliche echte Bourgeois erhebt, scheint reichlich mit Fragezeichen versehen werden zu müssen. Zur Ergänzung vorliegender Arbeit sei auf Heinrich Falk, Das Weltbild Peter J. Tschaadajews nach seinen acht philosophischen Briefen verwiesen. Auch dieses Buch ist ein Beitrag zur russischen Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts.

Würzburg Hans Meyer

Falk, Heinrich, S. J., *Das Weltbild Peter J. Tschaadajews nach seinen acht „Philosophischen Briefen"*. Ein Beitrag zur russischen Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. München, 1954. (Veröffentlichungen des Osteuropa-Instituts München Bd. IX). Gr.-8°, 136 S. – Brosch. DM 15,60.

Die gewaltige Bedeutung, die die Auseinandersetzungen zwischen Slavophilen und Westlern für die russische Geistesgeschichte des 19. und auch des 20. Jahrhunderts gewonnen haben, ist durch viele mehr oder weniger wissenschaftlich unterbaute Veröffentlichungen weiteren Kreisen Westeuropas bekannt geworden. In Jg. II dieser Zeitschrift versuchte der Unterzeichnete in einem Bericht über Alexanders v. Scheltings Buch „Rußland und Europa im russischen Geschichtsdenken" Entstehung und Entwicklung der beiden Richtungen nach Scheltings Darstellung andeutend zu skizzieren. Von dem russischen Geschichtsphilosophen Peter Jakovlewitsch Tschaadajew (1794? bis 1856), der weniger als Westler in dem dann üblich gewordenen Sinn denn vielmehr etwa als „früher Westler" zu bezeichnen wäre, ging mit dem Erscheinen des ersten seiner „Philosophischen Briefe" im Jahr 1836 in der Moskauer Zeitschrift „Teleskop" der Anstoß zu leidenschaftlich geführten, endlosen Diskussionen aus, in denen sich im Lauf der Zeit die beiden Strömungen herauskristallisierten. Nach Tschaadajews Tod gab der russische Jesuit Gagarin in Paris noch weitere zwei der „Philosophischen Briefe" heraus. Daß aber jemals das Gesamtwerk der zwischen 1827 und 1831 entstandenen, von der zaristischen Zensur nicht zum Druck zugelassenen „Philosophischen Briefe, gerichtet an eine Dame" herausgebracht werden könnte, schien eine vergebliche Hoffnung zu sein, bis vor etwa 20 Jahren die verloren geglaubten Briefe, II–V und VIII, der letzte, im Handschriftenarchiv der Akademie der Wissenschaften der UdSSR gefunden und 1935 von D. Schachowskoj in russischer Übersetzung des französischen Originals veröffentlicht wurden. Diese Publikation blieb jedoch außerhalb der Sowjetunion fast unbekannt – sie ist innerhalb Deutschlands nur in einem einzigen Exemplar in der Bayerischen Staatsbibliothek vorhanden – und wird daher in der neuesten Fachliteratur kaum berücksichtigt.

Es ist das große Verdienst des Vf., die fünf neu gefundenen „Philosophischen Briefe" nach genauer Prüfung in das Gesamtwerk Tschaadajews eingeordnet und zudem, im Anhang, in

deutscher Übertragung zugänglich gemacht zu haben. Im dritten der sechs Kapitel, einer systematischen Inhaltsangabe der wiederentdeckten Briefe des Philosophen, der im ersten Brief das Fehlen jeder Tradition in Rußland, die dem geistigen und gesellschaftlichen Leben Einheit verleihen könnte, beklagt, und das von einer einzigen religiösen Idee geleitete mittelalterliche Europa seinem Vaterland gegenüberstellt, charakterisiert der Vf. Tschaadajews Weltanschauung als transzendenten, realistischen Pantheismus; Übereinstimmungen mit Kants Kritizismus in wesentlichen Fragen steht die Brandmarkung der Lehre Kants von der Autonomie der menschlichen Vernunft als „Irrlehre" und die Forderung nach Gehorsam entgegen. Auf eine pantheistisch gefärbte All-Einheitslehre, verbunden mit einem Traditionalismus, will Tschaadajew die Einheit von Wissenschaft und Religion gründen, wobei er freilich, wie das die Herkunft seiner Lehren behandelnde vierte Kap. zeigt, das erste Glied dieser Gleichung völlig entwertet. Überraschend ist die Feststellung des Vf., daß der ständig gegen den Protestantismus polemisierende Philosoph in Wirklichkeit seiner fundamentalen Geisteshaltung nach Luther viel näher steht als der Scholastik.

Reifte die „einzige Idee" Tschaadajews, die sein Dasein ausfüllte, die Idee der Verbindung von Religion und Philosophie, unter Schellings Einfluß bis zu jener Form, die in den „Philosophischen Briefen" vorliegt, so sind als weitere Denker, und zwar als Traditionalisten, die ihn stark beeinflußten und von deren Auffassungen aus betrachtet sein Gedankengebäude als wenig originell erscheint, namentlich Joseph de Maistre, de Bonald und de Lamennais zu nennen. Das fünfte Kap. enthält eine Stellungnahme zur Philosophie Tschaadajews, dem der Vf. mit Recht vorhält, mit seiner All-Einheitslehre im Grund die Würde Gottes und des Menschen zu unterhöhlen und wie die Traditionalisten, seine Vorbilder, keinen oder nur einen ungenügenden Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher Offenbarung zu sehen; gewichtig ist ferner der Vorwurf, die Substantialität der Seele zu gefährden. Die im sechsten Kap. aufgeworfene Frage nach einem neuen Tschaadajew-Bild führt zu einer Antwort vor allem in dem Sinn, daß sich nunmehr sein über die Geschichtsphilosophie hinausgehendes reges Interesse für metaphysische, psychologische und ethische Probleme erweisen läßt und daß seine Verbindung mit dem französischen Traditionalismus weit enger ist als bisher angenommen werden konnte. Und doch liegt die Hauptbedeutung der „Philosophischen Briefe" in der darin vorgetragenen Geschichtsphilosophie. Das traditionelle Tschaadajew-Bild ist im großen und ganzen bestätigt und bekräftigt. Falks Buch, mit aller nötigen Akribie geschrieben, ist unentbehrliches Hilfsmittel in der Diskussion über Slavophile und Westler, die darüber hinaus bis zu Vl. Solovjov und seinen vielen „Schülern", in der überwiegenden Mehrheit politischen Flüchtlingen im Westen, vordringen muß.

Erlangen Wilhelm Lettenbauer

Schneider, Carl, *Geistesgeschichte des antiken Christentums*. München, C. H. Beck-Verlag, 1954. 2 Bände. Gr.-8°, 743 und 424 S. – Ln. DM 65,–.

Der Verfasser, Prof. für NT und hellenistische Religions- und Kulturgeschichte, will keine Kirchengeschichte, sondern vielmehr eine geistige Strukturanalyse der ersten christlichen Jahrhunderte bieten, wie sie bisher noch nicht geleistet wurde. In sieben Abschnitten seines groß angelegten Werkes versucht er aus vielen Teilgebieten und Problemen ein umfassendes Bild der gesamten frühchristlichen Epoche zu zeichnen, und zwar nicht einfach die Fülle äußerer Erscheinungen empirisch-historisch aneinander reihend, sondern stets nach den seelisch-geistigen Kräften fragend, die hinter ihnen stehen, und nach der Umwelt, in der sie sich entwickeln. Der methodische und weltanschauliche Ausgangspunkt des Verfahrens wird uns im Vorwort also charakterisiert: „Dieses Buch untersucht eine geschichtliche Erscheinung, die W. Theiler die ‚immanente Entwicklung des Griechentums zur Religion' genannt hat. Methodisch geht es von der Überzeugung aus, daß der Historiker die einzige Aufgabe hat, die Phänomene von allen Seiten und mit allen ihm möglichen Mitteln zu beschreiben, nicht aber nach dem geschichtsphilosophischen oder gar metaphysischen Sinn zu suchen. Der Verfasser scheut sich nicht, damit wieder an die abgerissene Tradition der Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts anzuknüpfen." Nun wissen wir aber, daß die Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts (der liberalen Theologen, der Romantiker, der Kantianer und Rechts- und Linkshegelianer) das Christentum als eine rein immanente Erscheinung im Zusammenhang des menschlichen natürlichen geistig-kulturellen Lebens und seiner Entwicklung betrachtete und mit ihrem Relativismus und Historismus für die transzendenten Realitäten, Ideen und Kräfte des Christentums keinen Sinn mehr hatte. Deswegen bemüht man sich ja heute allenthalben wieder von diesem relativistischen Historismus des 19. Jahrhunderts loszukommen. Von vornherein können wir also erwarten, daß dem Verfasser bei all seiner immensen Gelehrsamkeit und Kenntnis der geschichtlichen Tatsachen und der ideengeschichtlichen Zusammenhänge der hellenistischen und frühchristlichen Religions- und Kulturgeschichte das kongeniale Verständnis für das eigentliche übernatürliche Wesen des Christentums ermangelt. Gleichwohl

wird man auch als gläubiger Christ mit größtem Interesse und geistiger Bereicherung das in den umfangreichen Bänden weit ausgebreitete Gebiet des hellenistischen und frühchristlichen geistigen Lebens durchwandern, zumal wenn man als Katholik der Überzeugung ist, daß das Christentum als übernatürlicher Organismus ganz in das natürliche geistige Leben und Zusammenleben in der Welt und Zeit eingebettet ist und alles, was ihm berechtigt und lebenswert erscheint, an sich ziehen und innerlich sich aneignen kann.

In der Einleitung werden die geistigen Hintergründe des Frühchristentums in der religiösen Lebendigkeit des Hellenentums, Römertums und Judentums gezeichnet. In der die verschiedenen weltanschaulichen Einstellungen zum Christentum charakterisierenden Frage: „Stellt es den Anbruch eines völlig Neuen dar, eine so durchgreifende Weltwende, wie sie in der Geistesgeschichte ganz selten oder gar einmalig wäre, oder ist es nur die folgerichtige Fortsetzung einer längst begonnenen Linie?", entscheidet sich der Verfasser für das methodische Ziel, „Sein und Entstehen des antiken Christentums in seiner Ganzheit zu sehen, nicht losgelöst, wie in einer ‚kirchengeschichtlichen' oder ‚dogmengeschichtlichen' oder sonstigen Vereinzelung, sondern als Glied der Welt, in der es aufwuchs".

Anschließend werden von Schneider die „Grundlagen des Christentums" herausgestellt. Die synoptischen Evangelien als Quellen unserer Erkenntnis der Entstehung und des Wesens des Christentums sind ihm nach vorangehender „jahrzehntelanger, mündlicher und schriftlicher Überlieferung" zustandegekommene „bunte literarische Mischgebilde von Spruch- und Gleichnissammlungen, Erbauungs- und Unterhaltungsgeschichten aus Biographischem und Legendärem", „ihrem Zweck und ihrem historischen Wert nach ... sehr verschieden, was bereits um 150 ihre antimarkionischen Prologe wissen" (S. 29). Während sich in Wirklichkeit die synoptischen Evangelien uns deutlich als Werke des 1. Jahrhunderts erweisen und als solche heute von ernsten Forschern anerkannt werden, muß natürlich der Verfasser mit seiner in der Art Bultmanns etwa vertretenen Mythentheorie eine verhältnismäßig späte Abfassung dieser Evangelien voraussetzen, weil die Bildung von solchen Mythen doch eine längere Zeit beansprucht. Das einzige neue Stück der evangelischen Lehre Jesu wird von dem Verfasser im Anschluß an Harnack in dem Gleichnis vom verlorenen Sohn gesehen, nämlich in der Liebe des Vatergottes zu den Menschen und in der damit begründeten allgemeinen Menschenliebe, die zwar ihre Analogien im Hellenismus haben, aber doch in der Betonung der zentralen Stellung der Gottesliebe und in der schrankenlosen Ausdehnung der Menschenliebe eine Umwälzung der vorhandenen Religion und Ethik bedeuten sollen (S. 30 u. 34). Die historische Existenz Jesu, seines Lebens und Leidens, wird zwar festgehalten, aber alles wunderbare darin, die Jungfrauengeburt, die Wundertaten, der Erlösungstod des Gottessohnes und seine Auferstehung werden ganz im Sinne von Bultmanns Entmythologisierungstheologie als mythische Überhöhungen Christi durch seine Anhänger erklärt: „Das weitere Leben Jesu ist von den Evangelisten mit Ausnahme der Leidensgeschichte nicht unter biographischen Gesichtspunkten dargestellt worden... Mit griechischen Mitteln zeichnen die Evangelisten Jesus 1. als göttlichen Helfer und Wohltäter, d.h. als Gottessohn, 2. als Welterlöser und göttlichen Weltherrscher, 3. als Wundertäter, 4. als Idee des vollkommenen Menschen, 5. als mystisch-ekstatischen Geistträger. Aus jüdischen und judenchristlichen Vorstellungskreisen wird Jesus als 1. Prophet, 2. Messias, 3. Schriftgelehrter und 4. als Gottesknecht nach Jesaia 53 erlebt und gezeichnet." (S. 54.)

Nach solcher Auffassung der christlichen Grundlagen wird weiterhin im 3. Abschnitt in der schon charakterisierten Art die „Entfaltung" des Christentums dargestellt mit seiner Gefühlswelt, seinem Ethos und seinen Lehren und Dogmen von Offenbarung, Gott, Trinität, Christologie, Schöpfung, Sünde, Erlösung, Auferstehung, Eschatologie. In dem folgenden sehr instruktiven Abschnitt „Gliederung" wird dargetan, wie das Christentum auf die einzelnen Völker, wie Griechen, Römer, die Orientalen von Kleinasien und Judäa bis nach Arabien und Indien, die Afrikaner und die übrigen Völker eingewirkt hat und wie diese Wirkung sich nach Geschlecht und Alter, nach Stand, Beruf und Bildungsschicht differenzierte. Eine ganze Religionssoziologie ist in diesem Abschnitt gegeben. Im nächsten Abschnitt „Darstellung" des Christentums (im zweiten Band) werden die entsprechenden Ausdrucksformen in Wort und Schrift, Kunst, Dichtung, Musik, und kultischer Gestaltung, Organisation und Recht in reicher Entfaltung aufgezeigt. Abschließend werden noch die Fragen erörtert, wie das Christentum sich in der Welt der Antike durchgesetzt hat, inwieweit es diese Welt geistig gestaltet, sich ihr angepaßt oder ihre Ideen sogar übernommen hat, welche Rolle bei seinem Siege Staatsmacht und Gewalt spielte und welchen geistigen Wandel es dabei selbst erfuhr. Als Ergebnis wird gefunden (2. Bd. S. 307–34): 5 Jahrhunderte hindurch haben antikes Christentum und antikes Nichtchristentum einander befruchtet und miteinander gerungen. Das wichtigste Ergebnis war, daß die Antike auch weiterhin Fundament des gesamteuropäischen Geisteslebens blieb. Aber auch christliches Denken, Glauben und Lieben waren aus dieser Geschichte nicht mehr fortzunehmen. Wie aber das Christentum dabei der Welt ein

anderes Gesicht gegeben hat, so habe umgekehrt die Welt das Angesicht des Christentums verändert. „Das ursprüngliche Christentum war davon ausgegangen, daß die Welt trotz ihrer Schuld von dem einen Gott ... geliebt wird. Diese Liebe war an Jesus Christus, in dem sich die historische Person und der Mythos vom sterbenden und auferstehenden Gott vereinigten, sichtbar geworden ... Das Christentum hat mit der Idee der doppelten Liebe in ihrer Ausschließlichkeit etwas Neues in die Welt gebracht." Aber dieses ursprüngliche Christentum ist dabei in sechsfacher Weise verändert worden: „1. Es wurde säkularisiert, d. h. es wurde gezwungen, mehr und mehr Zugeständnisse an die Welt zu machen. Es entwickelte eine Organisation nach dem Muster der staatlichen ... 2. Es wurde dogmatisiert. Die Freiheit, Weite und warme Emotionalität des ursprünglichen Christentums waren von 2 Seiten her bedroht, von einer starren philosophischen Tradition ... und von der ängstlichen oder selbstsicheren Forderung der Rechtswelt... 3. Damit schwand der ursprüngliche Enthusiasmus ... 4. Damit schwanden weithin die persönliche Mystik und überhaupt die persönliche religiöse Ergriffenheit... 5. Das aber führte zur Preisgabe der Einheit ... 6. Endlich leben unverändert vorchristliche Gedanken und Formen unausrottbar fort." Das Werk schließt mit dem vieldeutigen Wort: „Wo man auch hinschaut, es ist alles Erfüllung und nirgends ein Ende."

Der vom Vf. in Analogie mit Bultmanns Existenztheologie etwa vertretenen Auffassung der Person Christi und des Christentums gegenüber gilt das Wort Sawickis (Die Wahrheit des Christentums): „Nicht solide Quellenkritik, sondern willkürliche Korrektur und subjektive Deutung überlieferter Texte ist es in erster Linie, die das Material zum modernen Christusbild liefert." Schneiders Auffassung kann insbesondere das Rätsel nicht erklären, wie aus dem angeblichen Nur-Menschen der Geschichte der göttlich-erhöhte Christus des Evangeliums geworden ist, da auch die liberale Kritik heute den Glauben an den Gottessohn Christus selbst für die älteste Überlieferung zugeben muß. Sicher ist jedenfalls, daß nur dieser Glaube an den Gottessohn Christus den Aposteln und den ersten Christen ihren weltüberwindenden Todesmut gab und dem Christentum den Sieg sicherte, das niemals als Mythus seine heidnischen Rivalen hätte überwinden können. Noch viel anderes ließe sich hier geltend machen. Gleichwohl sind auch heute noch die vom Verfasser aufgeworfenen Probleme und die versuchten Lösungen anregend, so daß das Werk über die Grenzen der Fachwelt hinaus Beachtung finden wird. Die von uns gemachten Vorbehalte und Ausstellungen werden auch für überzeugte Christen kein Hindernis sein, sich, und zwar nicht bloß für die wissenschaftliche, sondern auch für die pädagogische und seelsorgerliche Arbeit, von der in dem imposanten Werk vorliegenden Überfülle an wertvollen Anregungen zum Verständnis der Geistesgeschichte des frühchristlichen Lebens bereichern zu lassen.

Würzburg Josef Hasenfuß

Von Baader, Franz, *Über Liebe, Ehe und Kunst.* Aus den Schriften, Briefen und Tagebüchern ausgewählt, eingeleitet und mit Texthinweisen versehen von Hans Grassl. München, Kösel-Verlag, 1953. Gr.-8°, 269 S. – Ln. DM 15,50.

Franz von Baader, „der einzige christliche Philosoph großen Stiles, den Deutschland gehabt hat" (Hugo Ball), scheint auch für unsere Tage der unerschöpfliche Anreger philosophisch-theologischer Spekulation bleiben zu wollen, der er für seine Lebenszeit (1765 bis 1841) gewesen ist. Zwar wurde sein breites, reichlich unsystematisches Gesamtwerk bisher nur ein einziges Mal herausgegeben, nämlich (etwas künstlich systematisiert) durch seinen Schüler Franz Hoffmann (Leipzig 1851–1860, 16 Bde.). In mehr oder minder glücklicher Auswahl hingegen, eben unter Weglassung so mancher Absonderlichkeiten, erschienen einzelne seiner Schriften immer wieder bis in die jüngste Zeit herein, neuerdings auch angeregt durch die ausgezeichnete, der Baader-Forschung frische Impulse verleihende Herausgabe unveröffentlichter Briefe durch Eugène Susini (Lettres inédites de Franz von Baader, Tome I Paris 1942; Tome II et III Vienne 1951). So machte die Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Darmstadt) in der Reihe ihrer „Libelli" Baaders Essay „Über den Begriff der Zeit" (hg. v. Carl Linfert) wieder greifbar und plant darüber hinaus eine von Klaus Hemmerle besorgte, kritisch gereinigte Neuausgabe der „Fermenta cognitionis" (WW Bd. II), ein Werk, das Baader auf der berühmten Reise nach Rußland begonnen hat und worin er dem Leser eine gedrängte Übersicht über sein ganzes Denken ermöglicht. –

Gegenüber diesen Einzelausgaben versucht nun Hans Grassl eine neue, auf vier Bände berechnete Auswahl aus Baaders Schriften herauszugeben, deren Anordnung nach einzelnen Problemkreisen eine einfühlsame Hand verrät. Bisher liegt der erste Band vor. Er greift zunächst Baaders Kernanliegen auf, die Beziehung zwischen Gott und Mensch sowie von Mensch zu Mensch, vor allem in der Begegnung der Geschlechter (Problem der Androgyne). Alles kreist um das Mysterium der Liebe, als deren Professor sich der greise Baader selbst in einem Brief an Stransky bezeichnet hat. So enthält der Band neben wertvollen Briefen u. a. die berühmten „Sätze aus der erotischen Philosophie" und „Vierzig Sätze aus einer religiösen Erotik". Die Aufnahme der Aphoris-

men über „Kunst und Dichtung", die des (aus dem französischen Original übersetzten) Aufsatzes „Über das heilige Abendmahl", „Über das Gebet", „Über den Zwiespalt des religiösen Glaubens und Wissens" rechtfertigt Grassl damit, daß Baaders Darstellung der Androgyne „eine Spekulation über die durch den Sündenfall verlorene und in Christus wiedergewonnene göttliche Brautschaft des Menschen" sei und daß auch Kunst und Dichtung sich in dieses „Vermähltsein mit Gott" integrieren müßten (S. 18ff.). Der Herausgeber will zu den dargebotenen Schriften Baaders keinen eigentlichen Kommentar liefern. Vielmehr versucht er, die in Baaders Veröffentlichungen oft dunkel bleibenden Gedankengänge durch Beigaben aus Tagebüchern und Exzerpten-Heften, in denen die Sätze klarer und ruhiger fließen, zu erhellen, ein Unternehmen, das man Grassl wirklich danken muß, obschon sich daraus Wiederholungen ergeben. Zu der tiefsinnigen Einleitung des Herausgebers (S. 11–59) wäre noch besonders anzumerken, daß sie J. M. Sailers Bundesgenossenschaft im Kampf gegen den zeitgenössischen Rationalismus und Idealismus in dankenswerter Weise hervorhebt; freilich bleibt hier zu bedenken, daß Sailer z.T. auf ganz anderen Wegen als Baader in den geheimnisreichen Strom der mystischen Tradition geraten ist und sich damit auch lebenslang durch Abgründe von Baader getrennt fühlen mußte (vgl. I. Weilner, Gottselige Innigkeit. Die Grundhaltung der religiösen Seele nach Johann Michael Sailer. Regensburg 1949, S. 339–371; bes. 347ff.). Das Fehlen eines Namensregisters für diesen ersten Band müßte man beklagen, wenn man nicht hoffen dürfte, daß der letzte Band es für alle nachholt. Bei der formschönen Ausstattung des vorliegenden Bandes kann man erwartungsvoll der Fortführung dieser Ausgabe entgegensehen.

Regensburg Ignaz Weilner

Becher, Hubert, S. J., *Das Ringen der Gegenwart um den Humanismus.* Frankfurt a.M.–Berlin–Bonn, Verlag Moritz Diesterweg, o. J. [1955]. Gr.-8°, 19 S. – Geh. DM 1,40.

In einer gewissen Analogie zum Begriff der „christlichen Philosophie" stellt sich die Frage nach dem möglichen und berechtigten Sinn eines „christlichen Humanismus". Dieser sollte nach dem Zusammenbruch des Jahres 1945 als Leitwort für die zu erstrebende geistige Haltung des Menschen und die wahre Bildung der Jugend dienen. Der Katholikentag in Mainz (1948) vermied es, „eine solche Wortprägung als Losung für die Zukunft auszugeben" (S. 6). Warum? Weil der Humanismus sich vielfach dadurch als vorbelastet erwies, daß er immer wieder unchristliche und sogar antichristliche Züge angenommen hatte. Im letzten Jahrzehnt meldeten sich Stimmen, die den Humanismus vordergründig finden, ihn sogar eine „Verblendung" nennen, dann auch Stimmen, die Christentum und Humanismus als unvereinbare Gegensätze hinstellen.

In sicherer Linienführung zeigt B., wie das „Nurhumane" als übergeschichtliche und absolute Menschenform eine unnatürliche Einengung und Verarmung wäre, wie freilich auch das Christentum als Beschränkung auf das Übernatürliche nicht die Fülle der katholischen Wahrheit sein könnte. – Die kleine Schrift verzichtet auf jeden wissenschaftlichen Apparat, stützt sich aber auf den neuesten wissenschaftlichen Stand der Dinge und greift klärend in die Debatte ein.

München Wilhelm Keilbach

## Bibelwissenschaft

Michaelis, Wilhelm, *Einleitung in das Neue Testament.* Die Entstehung, Sammlung und Überlieferung des NT. 2. umgearbeitete Auflage. Bern, Berchthold Haller Verlag, 1954. Gr.-8°, VIII u. 402 S. — Ln. sfr 17,60.

Daß der stattliche Band dieser „Einleitung" nach acht Jahren in neuer Auflage erscheinen kann, ist ein schöner, aber auch verdienter Erfolg. Der Verfasser hat keine Mühe gescheut, sein Werk auf den neuesten Stand der Forschung zu bringen und so zu einem wertvollen, zuverlässigen Hilfsmittel für den Studenten wie den Mitforscher zu machen. Obgleich „mehr als ein Fünftel des Buches neu hinzugekommen ist" (Vorwort), so ist sein Umfang doch nicht größer, sondern sogar um einige Seiten geringer geworden. Dies ist dadurch gelungen, daß der Verfasser die Mühe nicht gescheut hat, die Darstellung in großem Ausmaß neu, d.h. sprachlich knapper zu gestalten. Die von der Druckerei gewählten Typen sind viel schöner als die der ersten Auflage, und das Buch macht typographisch einen ganz vorzüglichen Eindruck. Auch auf Korrektheit des Satzes ist große Sorgfalt verwendet worden. Der Charakter des Buches ist natürlich der gleiche geblieben, und geblieben ist insbesondere auch der „konservative" Zug, der an vielen Stellen zu bemerken ist. Besonders verdienstlich an der Neubearbeitung ist, daß der Verfasser sich mit den neueren Werken, die er nennt, auch sogleich kritisch auseinandersetzt. Auch katholische Werke kommen reichlich zu Worte. Ich muß der Versuchung Widerstand leisten, aus dem ungemein großen Stoffreichtum des Buches bemerkenswerte Urteile in größerem Umfang zu zitieren. Die drei synoptischen Evangelien datiert der Vf. alle vor 70. Zum Papiaszeugnis über Mt und Mk macht er die Bemerkung, die ich voll unterschreiben muß: „Unvermeidlich

muß die Papias-Notiz über Mk zurücktreten, wenn nicht entwertet werden, sobald die Papias-Notiz über Mt so stark im Sinne eines aramäischen Originals des Mt-Ev ausgewertet wird" (S. 33). Mit vielen anderen Forschern ist M. der Ansicht, daß Mk 16, 8 durchaus als Schluß des Ev gedacht werden könne, was mir bis jetzt nicht recht einleuchten will. Eine ganze Menge von Problemen, die sonst unlösbar bleiben, würde dabei in der Tat wegfallen.

München Josef Schmid

Schneider, Heinrich, *Der Text der Gutenbergbibel.* Zu ihrem 500jährigen Jubiläum untersucht. Bonn, Peter Hanstein Verlag, 1954. (Bonner biblische Beiträge, hrsg. von Friedrich Nötscher und Karl Th. Schäfer, 7.) Gr.-8°, 120 S. – Brosch. DM 13,20; Ln. DM 17,–.

Die zwischen 1452 und 1457 entstandene 42zeilige Bibel Gutenbergs, nicht nur das erste größere gedruckte Buch überhaupt, sondern auch die Editio princeps der lateinischen Bibel, erfährt hier eine eingehende Untersuchung ihres Textes. Der Vf. baut auf Vorarbeiten der letzten Jahrzehnte auf und stellt besonders heraus, wie der gedruckte Text aus der handschriftlichen Überlieferung herausgewachsen ist. Er gibt einen knappen Überblick über die schon im frühen Mittelalter einsetzenden textkritischen Bemühungen um die Vulgata, deren bedeutendster Versuch die Pariser Textrezension des 13. Jahrhunderts war. Mit A. Vaccari (Biblica 34, 1953, 91) will Vf. in Stephan Langton, der vor seiner Wahl zum Erzbischof von Canterbury Magister der Pariser Universität war, den Bearbeiter des sogenannten Pariser Textes sehen (S. 21; die Bemerkung S. 19 und 21, daß Stephan Langton die Kapiteleinteilung schuf, verlangt Einschränkungen; vgl. A. Landgraf, Die Schriftzitate in der Scholastik um die Wende des 12. zum 13. Jahrhundert, Biblica 18, 1937, 74–94). Vf. stellt die wenigen noch erhaltenen, ehemals in Mainz selbst oder im Gebiet von Mainz vorhandenen Bibelhandschriften zusammen, die er (wegen der Vergleichsmöglichkeit mit der neuen römischen Vulgataausgabe) im wesentlichen nur über die Bücher Genesis bis Job untersucht; er kommt zum Ergebnis, daß sich unter den erhaltenen Mainzer Handschriften das Manuskript, das Gutenberg benützte, nicht befindet (S. 38), der Gutenbergtext am meisten aber der zu Beginn des 14. Jahrhunderts geschriebenen, das ganze AT und NT umfassenden Vulgatahandschrift der Mainzer Stadtbibliothek Hs II 67 (Bibel des Georg Olandus) entspricht (S. 52–6). Die Pariser Rezension hatte sich damals bis zum Rhein ausgebreitet (S. 74–9) und war in der Zeit Gutenbergs die am meisten verbreitete Textgestalt der Vulgata, auch wenn sich gerade im 15. Jahrhundert wieder älteste Textformen in den Vordergrund schoben (S. 78).

Nach diesen mehr vorbereitenden Untersuchungen kommt Vf. zur Hauptfrage nach dem Verhältnis des Gutenbergtextes zu den früheren Textformen (S. 79ff); er versucht die Antwort durch Beachtung der Sonderlesarten, die der Text Gutenbergs mit einer bestimmten Handschrift oder Handschriftenfamilie gemeinsam hat. Wiewohl er nun gelegentlich Berührungen mit Handschriften aus verschiedenen Ländern aufweist, ist die überwiegende Zahl seiner Sonderlesarten durch den Pariser Normaltext belegt (S. 81ff); daneben zeigt sich auch spanischer Einfluß (S. 81) und in geringem Umfang italienischer (S. 81f), während eine Nachwirkung der Rezensionen des Theodulph und des Alkuin nicht nachzuweisen ist (S. 81). Vf. kann bei dieser Untersuchung (S. 82ff) auf die manchmal recht kleinlichen Verbesserungsversuche des Mittelalters hinweisen, bei denen es oft mehr um eine Verdeutlichung der Aussage statt um eine Korrektur nach dem Urtext ging (S. 84ff). So bietet Gutenberg hauptsächlich den Pariser Text, wenn auch mit Abweichungen (S. 91ff). Manchmal sind Kürzungen falsch aufgelöst, was vermuten läßt, daß Gutenberg ein klein, eng und mit vielen Kürzungen geschriebenes Exemplar des 14. Jahrhunderts abgedruckt hat (S. 95). Eine Reihe textlicher Abweichungen der Gutenbergbibel, die sich mit Hilfe der römischen Vulgataausgabe nicht weiter verfolgen lassen, weil diese hiefür zu wenig Material enthält (S. 98), führen zu dem Ergebnis, daß sie wahrscheinlich ausschließlich der Gutenbergbibel bzw. ihrer unmittelbaren handschriftlichen Vorlage eigen sind (S. 98–102). Nachdem in der Werkstätte Gutenbergs mehrere Setzer gleichzeitig an verschiedenen Teilen der Bibel arbeiteten, könnten an sich mehrere Handschriften als Vorlage gedient haben; die einheitliche Textgestalt der Gutenbergbibel spricht jedoch dafür, daß der Druck auf einer einzigen Handschrift beruht; sie mag in einzelne Blattlagen aufgeteilt worden sein, damit so mehrere Setzer gleichzeitig arbeiten konnten (S. 105). Vielleicht hat Gutenberg für die Arbeit in der Druckerei sogar eine eigene Papierabschrift einer Pergamenthandschrift fertigen lassen, welche Abschrift er korrigieren konnte und dann wohl wegwarf, als er sie nicht mehr brauchte; so könnte sich erklären, daß bis heute die handschriftliche Vorlage der Gutenbergbibel nicht aufgefunden werden konnte (S. 106). In etwa 185 Exemplaren (heute sind noch 46 erhalten [S. 117]) wurde die Editio princeps gedruckt (S. 109), die nun alle absolut einheitlich lauteten, was bei geschriebenen Kopien nie möglich gewesen wäre; dieser Vorteil verlieh dem Gutenbergtext großes Gewicht (S. 110). Fast alle die vielen folgenden Frühdrucke der Vulgata (von 1458 bis 1506 sind 22 in Deutschland, Italien und Frankreich erschienene Ausgaben bekannt) beruhen nicht

(wie bisher meist vermutet wurde) auf Handschriften, die den Herausgebern zur Verfügung standen, sondern unmittelbar oder mittelbar auf der Editio princeps Gutenbergs (S. 110f), wenn sie auch niemals ganz unverändert übernommen wurde (S. 113). Erst die kritischen Textausgaben des 16. Jahrhunderts gehen neue Wege; aber selbst Robert Estienne kehrt in seiner vierten Vulgataausgabe auf den Rat der Pariser Theologen hin wieder zum Text Gutenbergs zurück (S. 113). Selbst die Vulgata Clementina von 1592 steht noch unterm Einfluß des Gutenbergtextes (S. 114). Vf. vermag also für die Anfänge des Vulgatadruckes eine Entwicklung aufzuzeigen, wie sie ähnlich später bei den Druckausgaben des griechischen NTs bekannt ist: die schließlich zum textus receptus gewordene Textgestalt beruht vorwiegend auf den Erstdrucken des Erasmus und zum Teil noch der Complutenser Polyglotte. Man kann es bedauern, daß zur vergleichenden Untersuchung nur hauptsächlich ein Teil der at Bücher herangezogen, das NT gänzlich beiseite gelassen wurde; aber die immense Arbeit an Kollationen und Vergleichungen sowie die verhältnismäßig wenigen vorhandenen Vorarbeiten zwangen wohl zu Beschränkungen. Auch so hat der Vf. nicht bloß das Werk Gutenbergs, sondern auch viele interessante Fragen über den Vulgatatext in der Zeit vom 13. bis zum beginnenden 16. Jahrhundert erörtert, und dies trotz der Spröde des Stoffes in einer klaren, gut lesbaren Darstellung.

Freising Johann Michl

Nötscher, Friedrich, *Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte.* (Bonner Biblische Beiträge, Band 10). Bonn, Hanstein, 1956. Gr.-8°, 201 S. – Brosch. DM 22,50.

Die hier angezeigte Schrift bietet mehr, als ihr Titel vermuten läßt. Die Erörterung der Termini erweitert sich stets zu einer möglichst umfassenden Darstellung des ganzen theologischen Problems und seiner Bedeutung in der Sekte und ihrer näheren und weiteren Umwelt. Zwar liegt erst ein Teil der aufgefundenen Texte vor, und Nötscher selbst bezeichnet seine Ausführungen nur als „Versuch", der Raum für spätere Ergänzungen offen lassen will. Doch ist das bisher bekannte Material so bedeutend, daß durch neue Texte auf keinen Fall eine völlig anders geartete Beurteilung der Sekte und ihrer Gedankenwelt erwartet werden dürfte. Die Gemeinde von Qumran bildet eine Richtung innerhalb des Judentums. Sie steht auf dem Boden des alten Gesetzes und unterscheidet sich von anderen Strömungen nur durch die besondere Form, in der man das Gesetz erklärte und befolgte. Nötscher unternimmt es nun, ihren geistigen Standort zu bestimmen. Als Ausgangspunkt dient die Untersuchung bestimmter theologischer Termini (Wahrheit, Licht, Leben, Gut und Bös und andere), deren genauer Sinn in jedem einzelnen Fall ihres Vorkommens festgestellt wird. Dadurch schafft sich Nötscher eine Grundlage, auf der gesicherte Kenntnisse über die religiösen Vorstellungen der Gemeinde gewonnen werden und die Gefahr vermieden wird, aus nicht klar abgemessenen Aussagen zu weit gehende Schlußfolgerungen abzuleiten. Die Feststellungen Nötschers können daher als zuverlässiger Ausgangspunkt für weitere Arbeiten angenommen werden. Er gliedert sein Buch in vier Abschnitte. Der erste führt zum Ergebnis, daß von „Gnosis" im Sinn der verschiedenen mit diesem Wort bezeichneten Richtungen in den Texten von Qumran nicht die Rede sein kann. Gegenstand des Wissens ist hier das Gesetz und sein Ziel ist rechte Lebensführung. Ebenso wenig kann, wie der zweite Teil darlegt, von einem Dualismus im gnostischen Sinn gesprochen werden, obwohl in dem merkwürdigen Abschnitt 1 QS III 13 – IV 26 ausführlich das Wirken der beiden Geister, des Lichtes und der Finsternis, beschrieben wird. Davon, daß die Materie als Prinzip des Bösen angesehen worden wäre, kann nach den Texten von Qumran keine Rede sein. Gott steht über dem Gegensatz. Beide Geister sind von ihm erschaffen und können nur wirken, solange er es geschehen läßt. Gut und Bös treten dem Menschen nicht mit unwiderstehlicher Gewalt entgegen, sondern fordern dessen freie Entscheidung. Im dritten Abschnitt finden die Begriffe „Licht" und „Leben" eine wohl erschöpfende Darstellung ihrer Bedeutung im Alten und Neuen Testament, im spätjüdischen und gnostischen Schrifttum. Die hier gemachten Ausführungen sind ebenso wie die des vierten Abschnittes, der von den eschatologischen Vorstellungen der Gemeinde, ihren Jenseitshoffnungen, von Erwählung, Vorherbestimmung, Erlösung handelt, auch für die Erklärung des NT und die christliche Dogmatik wertvoll.

Eichstätt Martin Rehm

Schierse, Franz Joseph, SJ, *Verheißung und Heilsvollendung.* Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefes. (Münchener Theologische Studien, herausgegeben von Franz Xaver Seppelt, Joseph Pascher, Klaus Mörsdorf. I. Historische Abteilung, 9. Band.) München, Verlag Karl Zink, 1955. Gr.-8°, XVI und 219 S. – Brosch. DM 21,—.

Diese von der Theologischen Fakultät der Universität München als Dissertation angenommene Arbeit sucht sozusagen den „Schlüssel" zum Verständnis von Aufbau und Gedankenfortschritt des Hebräerbriefes. Der Verfasser unternimmt dies in drei sehr klaren und aufs beste unterteilten Abschnitten: „Das himmlische Heiligtum", „Die himmlische Welt", „Die himmlische Berufung" und kommt so (S. 196ff.) zu folgender Einteilung des Brie-

fes: I. Die Gemeinde und das Verheißungswort 1,1–4,13; II. Die Gemeinde und das Verheißungswerk (= Diatheke) 4,14–10,31; III. Die Gemeinde und das Verheißungsziel 10,32–13,25. Schon diese Einteilung zeigt, wie stark der Verfasser von üblichen Auffassungen abweicht und neue Wege beschreitet. Dies tut er in seiner ganzen Untersuchung in einer, man kann sagen, souveränen Weiterführung der bisherigen Forschung und Auseinandersetzung mit ihr. Wenn dabei nicht jede Behauptung gleichermaßen einleuchtet, so ändert das nichts an dem Wert der vorgelegten Thesen, die die vielfach so fremdartig anmutenden Gedanken dieses Briefes in ein geschlossenes und eindrucksvolles Bild zu bringen vermögen. „Der Dreischnitt σκιά – εἰκών – πράγματα bildet in klassischer Prägnanz die Quintessenz der Theologie des Hb. Sein ganzes Welt- und Geschichtsbild ist in dieser knappen Formel enthalten" (S. 44). Es fällt auf, wie zuversichtlich der Verfasser sich von der bekannten Arbeit von Ernst Käsemann, Das wandernde Gottesvolk, Göttingen 1939, inspirieren läßt, wenn er auch zur rechten Zeit die Ausführungen Käsemanns korrigiert. Mehr noch mag auffallen, wie mutig er den Hb. aus der Gnosis heraus verstehen will. Dabei nimmt er diesen Begriff im Sinne der Schule Bultmanns, freilich nicht vorbehaltlos, also nicht mehr im Sinne des häretischen Gnostizismus des zweiten und dritten Jahrhunderts, sondern im Sinne einer markant dualistischen Geistesbewegung, eines Weltverständnisses, das schon viel früher eingesetzt und sowohl im Christentum als in jenem Gnostizismus Ausprägungen erhalten hat. Daß es ein solches Weltverständnis gegeben hat, steht außer Zweifel; nur kann man fragen, ob die Etiketten Gnosis und gnostisch, beide vom häretischen Gnostizismus hergeholt, wo sie ganz bestimmte Tendenzen ausdrücken, zur Bezeichnung jenes Weltverständnisses recht geeignet sind. Aber solange keine besseren Begriffe zur Verfügung stehen, mag man sich dieser bedienen. Der Verfasser weist überzeugend nach, daß dem Hb. eine eigenartige dualistische Weltauffassung zugrunde liegt, mag man sie nun mit dem Verfasser gnostisch oder sonstwie nennen. Auch darin hat der Verfasser recht, daß im Hb. ein teilweise ähnliches Weltverständnis wie in den Schriften Philons vorliegt, wodurch aufs neue wieder die Verwandtschaft des Hb. mit der Gedankenwelt Philons aufgezeigt wird. Ob freilich im Hb. auch der sogenannte Urmenschmythos verarbeitet ist, wie schon Käsemann behauptete und wie es auch der Verfasser meint (S. 105f.), erscheint mir fraglich. Erklären sich denn die Aussagen nicht auch ohne diesen Rückgriff, einfach aus der Überzeugung, daß Christus das Haupt der Kirche ist?

Damit bin ich schon bei kritischen Bemerkungen. Daß der Christ bei der Auferstehung einen pneumatischen Leib erhalten soll, ist richtig; ist dieser Leib aber auch „präexistent" (S. 98f.)? Der Verfasser versieht selbst diese Aussage mit einem Fragezeichen; sie ist in der Tat mehr als fraglich. An anderer Stelle (S. 117) gibt er selbst zu, daß aus 2 Kor. 5,1 – es wäre die einzige Stelle dafür – „der Präexistenzgedanke nicht mit Sicherheit dem Texte zu entnehmen ist". Ergibt sich ferner aus Hb. 2,10f. wirklich eine Präexistenz der Erlösten und ihrer himmlischen Gemeinschaft mit dem Sohne Gottes (S. 105)? Muß der Mensch „irgendwie als präexistentes Himmelswesen verstanden werden", wenn man vom himmlischen Vaterland spricht (S. 116)? Hier scheinen mir aus einem vorgefaßten Verständnis Dinge behauptet zu werden, die nicht richtig sind. Dann aber liest man wieder (S. 120): „Die Präexistenz gilt nicht der Zeit, aber der Natur nach", nämlich beim Menschen. Steht dies ganz im Einklang mit dem, was vorher über menschliche Präexistenz gesagt ist, oder wird auch vorher präexistent nicht im üblichen, zeitlichen, sondern in einem sonst ungewöhnlichen, logischen Sinne gebraucht? Hier scheint mir eine Unklarheit zu liegen. Ob man mit dem Verfasser (S. 135) aus der Verwendung von Ps. 95 im Hb. auf eine Verwendung dieses Psalmes in der Gemeindeliturgie schließen darf, bleibt nur eine unbeweisbare Vermutung. Einige Druckfehler, die mir aufgefallen sind: „Vom himmlischen Kulturort" (S. 79) soll offenbar heißen: „Kultort"; statt „geschriebend" (S. 84 oben) muß es heißen: „geschrieben"; statt „Heilung" (S. 151) sollte stehen: „Heiligung", statt „würde" (S. 195, Z. 5 von oben): „wurde".

Bei der Untersuchung fällt auch einiges ab über den literarischen Charakter des Hb. sowie über seine Empfänger. Gemäß 13,22 ist das Schreiben „eine für den Gottesdienst bestimmte Ansprache" (S. 161), „eine schriftlich niedergelegte Homilie" (S. 206), „die erste liturgische Predigt" (S. 207). Hb. „will eine liturgische Frömmigkeit mit eschatologischer Hoffnung und ernster Verantwortung erfüllen" (S. 207). Zu der schwierigen Frage nach den Empfängern meint der Verfasser in einer gelegentlichen Bemerkung, daß es „fraglich" sei, „ob die Adressaten des Briefes jemals dem Sinai-Bund nahegestanden sind" (S. 175).

Alles in allem ist die Untersuchung eine Arbeit, die die Erforschung des Hb. wirklich fördert und die bei der Beschäftigung mit ihm nicht übersehen werden darf.

Freising Johann Michl

## Dogmatik und Dogmengeschichte

Grabmann, Martin, *Mittelalterliches Geistesleben.* Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik. Band III. Mit der Bibliographie M. Grabmanns hrsg. von Ludwig Ott. München, Verlag Max Hueber, 1956. Gr.-8°, 479 S. – Ln. DM 29,80.

Vor etwa zwanzig Jahren hat Martin Grabmann die zahlreichen weit verstreuten Aufsätze, in denen er seine Entdeckungen über die Handschriften und die Geistesgeschichte des Mittelalters niederlegte, in zwei großen Bänden mit dem Titel „Mittelalterliches Geistesleben" zusammengefaßt. Seitdem sind weitere wertvolle Arbeiten aus seiner Feder erschienen, die vielfach schwer zugänglich sind. Grabmann selbst konnte sie nicht mehr, wie er es gewünscht hatte, selbst zu einem Band zusammenfassen. Der Eichstätter Dogmatikprofessor Ludwig Ott hat sich der außerordentlich großen Mühe unterzogen, zwanzig Beiträge Grabmanns in einem dritten Bande zusammenzustellen und zu veröffentlichen. Er begnügt sich jedoch nicht damit, den von Grabmann hergestellten Text in einem bloßen Neudruck zu bieten, er führt vielmehr Grabmanns Forschungsergebnisse in allen Fällen fort bis zum heutigen Stand. Er ergänzt die Literatur und korrigiert gelegentliche Versehen Grabmanns. Eine ausführliche Inhaltsübersicht, sowie sorgfältige Register erleichtern die Benützung des Werkes. Eine minuziöse Bibliographie Grabmanns mit 416 Nummern, sowie die an den Anfang gesetzten autobiographischen Notizen aus Grabmanns Nachlaß halten das Andenken an den großen Münchener Gelehrten lebendig. Für den Erforscher der mittelalterlichen Literaturgeschichte und Geisteswelt ist der vorliegende Band eine unerschöpfliche Fundgrube. Vor allem erhellt er die Probleme bezüglich der Aristoteleskenntnis im 13. Jahrhundert und bezüglich der Schule des heiligen Thomas. Die Benützer des Werkes schulden auch dem rührigen und umsichtigen Verlag Max Hueber Dank für die Bewahrung des wissenschaftlichen Erbes Grabmanns. Da der Verlag die inzwischen vergriffenen beiden Bände I und II vor kurzem in unverändertem Neudruck herausbrachte, liegt nun das Grabmannsche Standardwerk vollständig vor.

München Michael Schmaus

Augustinus, *Oeuvres de Saint Augustin.* Bd. 15 u. 16: La Trinité. Paris-Bruges (Belgique), Desclée De Brouwer, 1955. Lateinischer und französischer Text. Teil I: Buch I bis VII. Französische Übersetzung von M. Mellet O. P. und Th. Camelot O. P. Einleitung von E. Hendrikx O. E. S. A. In-16°, 613 S. Teil II: Buch VIII bis XV. Übers. von P. Agaësse S. J: und J. Moingt S. J. In-16°, 707 S. – Pro Band geb. bfrs 240,–.

Die lateinisch-französische Augustinusausgabe ist durch zwei wichtige Bändchen vermehrt worden. Sie enthalten die für das augustinische Denken außerordentlich aufschlußreichen 15 Bücher über die Trinität. Nicht nur der französische Leser wird gerne nach den handlichen Bänden im Taschenbuchformat greifen, sondern jeder an Augustinus Interessierte, da ihm außer der französischen Übertragung auch der lateinische Text geboten wird. Die Übersetzer haben von Augustins Geisteswelt ein sehr klares, inhaltsvolles, differenziertes und überschaubares Bild gezeichnet. Sie ordnen Augustins Trinitätslehre in das ganze seiner schriftstellerischen Tätigkeit und vor allem seines geistigen Werkes ein. Die charakteristischen Elemente seiner Theologie treten kräftig hervor. Ein besonderes Anliegen ist es ihnen, zu zeigen, wie Augustinus vom Glauben her Lichter fallen läßt auf die natürliche Wirklichkeit, insbesondere auf den menschlichen Geist. Dieser wird im Grunde genommen nur im Lichte Gottes, näherhin im Lichte der Trinität verständlich. Nur wer seine innerste Bezogenheit auf Gott beachtet, vermag ihn zu verstehen. So kommt der Mensch zur Selbsterkenntnis und zum Selbstbesitz nur im Glauben, in welchem er die Trinität bejaht und sich als deren Abbild erkennt. Es drückt sich die Grundform augustinischen Denkens aus, wenn die Verfasser auf diese Richtung des augustinischen Denkens, nämlich vom Glauben zur Natur, vom Mysterium zur Selbsterfahrung starke Akzente fallen lassen. Des Glaubens ist nur derjenige fähig, der von Gottes Gnade ergriffen ist. Die Gnade wiederum setzt die Heilsgeschichte, das Heilswerk, die Sakramente und die kirchliche Verkündigung voraus. Mit Recht wird daher in dem Werke betont, daß die zahlreichen Partien über die Menschwerdung und das Leben und Sterben Christi keine unberechtigten Abschweifungen sind, die der strengen Systematik widersprechen, sondern sachgerechte Erläuterungen. Augustinus bietet nicht bloße theoretische Spekulationen, sondern, wie wir mit einem geläufigen Ausdruck unserer Gegenwart sagen könnten, existentielle Theologie. Was immer er über das trinitarische Leben Gottes sagt, ist Vollzug des Glaubens und dient dem Glaubensvollzug. Seine Spekulation endigt im Gebet und ist vom Gebet getragen und durchdrungen. Die Verfasser der vorliegenden Übersetzung mit ihrer Einleitung sind die ersten Augustinusforscher, welche diese Zusammenhänge zwischen der augustinischen Trinitätslehre und seinen heilsgeschichtlichen Vorstellungen und den darin gründenden existentiellen Charakter seiner Darstellung gesehen haben. Durch das Buch wird deutlich, daß bei Augustinus noch nicht vorliegt, was sich aus seiner Trinitätslehre in der späteren

Theologie entwickelt hat: Die Isolierung des Trinitätsglaubens von der Gnadenlehre, ja von dem Glaubensvollzug überhaupt.
Eine ausgezeichnete Einführung in die Entstehung des Werkes, kurze Analysen zu den einzelnen Büchern, sachkundige Kommentare zu den wichtigsten augustinischen Lehren, der Zusammenhang seiner Theologie mit der Vorzeit und der Nachzeit, sorgfältige Register setzen den Leser in den Stand, sich leicht und zuverlässig über alle einschlägigen Probleme zu informieren. Der französische Text schmiegt sich in seiner Beweglichkeit und Klarheit dem lateinischen Original in einer bewunderungswürdigen Weise an.

München Michael Schmaus

Roques, René, *L'Univers Dionysien.* Structure Hiérarchique du Monde selon Le Pseudo-Denys. Collection „Théologie" Bd. 29. Etudes publiées sous la Direction de la Faculté de Théologie S. J. de Lyon-Fourvière. Paris, Ed. Aubier, 1954. In-8°, 382 S. – Preis frs 2.880,–.
Man weiß, welch wichtigen Einfluß Ps.-Dionysius Areopagita auf die Victoriner, Thomas und Bonaventura ausgeübt hat. Nun hat der junge Dogmatiker von Lille, ein Schüler des bekannten Patrologen Cavallera, das Himmel und Kirche umfassende Universum des Ps.-Dionysius systematisch dargestellt. Die philologisch und historisch sehr exakte Studie, die in elegantem Stil geschrieben ist, läßt gründliche Kenntnis der neuplatonischen Schriften erkennen, sie ist hervorragend klar und gibt in ihren regelmäßig abschließenden Konklusionen verläßliche Urteile. Durch seine Biographie, 4 Indices und auch drucktechnisch ist das Werk vorbildlich. Der Vf. zeigt, daß Ps.-Dionysius das Christentum hellenistischem Denken nahebringen wollte, indem er Maß, Logos, Analogie und Harmonie des christlichen Kosmos aufzeigte.
Das dionysische Universum ist als streng triadische Hierarchie charakterisiert. Die hierarchische Ordnung ist Abbild der thearchischen Schönheit. Dionysius entnimmt sie aber direkt den triadischen Systemen des letzten Neuplatonismus, allerdings mit dem wesentlichen Unterschied, daß nicht wie nach Proklus die höhere Ordnung die niedrigere hervorbringt, sondern für ihn ist die hierarchische Struktur eine Ordnung der Vermittlung, über die alles von Gott kommt, aber außerhalb derer auch nichts von Gott kommt. Vf. zeigt kritisch, wie sich kosmologische Themen des Hellenismus immerfort mit biblischen und soteriologischen Ideen verbinden und wie sie übrigens auch bei liturgischen und anderen kanonischen Ordnungsvorschriften mitbestimmend waren. Das hierarchische Gesetz ist sowohl eine äußere Ordnung – wer es übertritt, schließt sich vom Göttlichen aus – als eine innere, die eine dem hierarchischen Rang entsprechende Katharsis erfordert. Die Ordnung ist so absolut und die Korrelation so zwingend, daß ein Bischof sich ebenso aus der sichtbaren Hierarchie ausschließt und seine Akte nichtig werden, wenn er den entsprechenden Grad des inneren geistlichen Lebens verliert, wie die bösen Engel mit ihrer Heiligkeit auch ihre Funktion in der Kirche verloren. Andererseits schließt man sich von der inneren Gotteinigung aus, wenn man die objektive Hierarchie mißachtet. Diese Identifikation von statischer und dynamischer, soziologischer und spiritueller, juridischer und mystischer Hierarchie ist ebensoviel wert wie ihr ideales neuplatonisches Ordnungsmodell. Dasselbe gilt von der Einteilung der himmlischen Geister in drei Triaden. Für die kirchliche Hierarchie kann Dionysius sein Vorbild nicht ganz einhalten: hier findet er nur zwei Triaden, die der „Einweihenden" und die der „Geweihten" (Mönche, Volk, Gereinigte). Der Bischof alleine hat direkt und ohne Vermittlung teil am Heiligen. Sein Amt hängt auch nicht vom Primat ab, sondern allein von der Thearchie. In seiner Kirche hat der Bischof Geltung wie die Apostel. Jedem hierarchischen Grad teilt Dionysius künstlich eine spezifische Tätigkeit zu. Hinter der Triade der Einweihenden (Bischof, Priester, ministri) haben die Geweihten keine Funktion für die Kirche. Die Beziehung der verschiedenen Ordnungen zueinander sind vernachlässigt. Das ausschließliche Anliegen des Dionysius ist die Rückbindung an Gott. Daher gelten liturgische und kanonische Ordnungen absolut. Horizontale Bindungen existieren nicht. Die hierarchische Tätigkeit besteht in der Vermittlung der Epistrophe in den drei Stufen der Reinigung, Erleuchtung, Einigung. In seiner Beschreibung der hierarchischen Erkenntnis modifiziert Dionysius den geschichtslosen griechisch-platonischen Erkenntnisbegriff und findet zum progressiven Charakter der Offenbarung in der Zeit durch Gottes Menschwerdung und durch Gottes Menschen. „Die Erkenntnis muß sich auf die kontingenten Modalitäten erstrecken, durch die uns das Göttliche zugänglich wird." Die göttliche Initiative hat uns durch Adaptation eine Erkenntnis nach unserem Maß ermöglicht. Gotteserkenntnis vollzieht sich in hierarchischen Stufen. Durch seine Kondeszendenz führt uns Gott zum sinnenhaften Symbol, das zur Aszendenz ruft. Der Sinn (logos) der Dinge weckt das sursum des Intellekts. Der Naturphilosophie eines Schelling ähnlich spricht Dionysius von einer konstanten Tension des Intellekts, sich über die sinnenhaften Objekte und mittels ihrer zu erheben. Auch die kirchliche Hierarchie ist Symbol. Vf. sagt Wichtiges über den Symbolismus des Dionysius. Jedes Symbol hegt für unsere Tendenz, sich bequem beim Ungenügenden aufzuhalten, die Gefahr der Vereigentlichung. Man muß sich vom Symbol lösen um seines anagogischen Sinnes willen. Diony-

sius bevorzugt die Symbole, deren Unähnlichkeit sich aufdrängt, da sie stärker von sich weg weisen. Ähnlicher und unähnlicher Symbolismus sind wie affirmative und negative Theologie. Zwischen Erkenntnis und Heiligkeit gilt strenge Korrelation. Das hat Dionysius von der hermetischen Gnosis behalten. Beide haben dieselben Hindernisse und dieselben Mittel zur Vervollkommnung. Egoismus und Leidenschaft etablieren sich im Sicheren und verlieren den Sinn für das Mysterium, das sie weder durch Wissen noch durch Heiligkeit erreichen. Vf. schreibt es der Tendenz zur Koordinierung des Dionysius zu, daß er auch für hierarchischen Grad und religiöses Wissen eine Entsprechung erzwingt. Die Bischöfe sind die Fortgeschrittensten in der Erkenntnis. Da Erkenntnis Teilhabe an den Beziehungen der drei göttlichen Personen ist, kann Erkenntnis nicht getrennt sein von der Liebe. Gebet, Glaube, Kontemplation und Erkenntnis stehen in hierarchischen Beziehungen zueinander. Leider ist Vf. auf die trinitarische Mystik nur kurz eingegangen, die nach G. Koepgen die christliche Mystik eigentlich von der neuplatonischen unterscheidet.

Gott gibt seine Lehre nicht als Philosophie und nicht durch Illumination, und auch nicht als Naturgabe, wie die Gnostiker meinen. Der Mensch findet sie nicht in sich oder aus sich. Gott übergibt sie wesentlich von außen durch Mittler, nämlich durch Schrift und Tradition. Roques gibt auf 20 vorzüglichen Seiten den Schrift- und Traditionsbegriff des Dionysius. Die Schrift trägt die Form der Zeit, sie schreitet pädagogisch fort und hat Verborgenheitscharakter. Solange man Gefangener der natürlichen Sinne ist, bleibt die Schrift unentzifferbar. Ohne ihren anagogischen Sinn würde man sie abtrennen von ihrer transzendenten Quelle. Da nichts von Gott zu uns kommt außerhalb der hierarchischen Vermittlung, ist auch die Schrift Objekt der hierarchischen Tradition. Die Tradition ist Instrument, das die Schrift übergibt, bewahrt und erklärt. Sie ist nichts anderes als die Einlagerung der Schrift in jede Generation und ihre Anwendung auf jede Situation. Die Tradition ist geistiges Wort, das Leib annimmt im Leben der Kirche, in der Predigt, der Liturgie, den Sakramenten. Die Gefahr der Erstarrung und des Todes ist beim geistigen, gesprochenen Wort weniger groß als beim geschriebenen. Die Tradition verbindet die Schrift mit ihrer wahren Quelle und entbindet aus dem Buchstaben die Intention Gottes, die sich in ihm inkarniert hat. Die Tradition hindert die Schrift daran, hermetisch zu werden für die Christen. Die Tradition ihrerseits ist reguliert durch ihr Objekt, die Schrift. Die Frage nach Umfang und Grenze der Tradition läßt Dionysius offen.

Die Tätigkeit der kirchlichen Hierarchie ist eine sakramentale. Der Sakramentsbegriff des Dionysius ist weiter als der seit dem 12. Jahrhundert. Alles, was die Kraft der Reinigung, Erleuchtung und Vervollkommnung hat, ist Sakrament (τελετή), wobei freilich das eine Sakrament ausdrücklicher die Reinigung, das andere die Erleuchtung bewirkt. Das Thema Reinigung und Erleuchtung ist das geeignetste Feld der Begegnung platonischer und christlicher Gläubigkeit, die zu Dialog und Übereinstimmung zu führen, Dionysius alle Chancen wahrnimmt. Alle Sakramente sind in der Taufe zusammengefaßt und werden zugleich mit ihr empfangen. Die Analogie des sakramentalen Lebens mit dem natürlichen Leben ist bestimmend für den Zeitpunkt des Empfangs, anders könnten gewisse Akte vergeblich oder gefährlich werden. Die Vorbereitung des Empfängers ist bestimmend für das Fruchtbarwerden der Sakramente. Bei ungenügender Vorbereitung wird ein Sakrament verweigert. Charakteristisch für Dionysius ist, daß er die Verwaltung der Sakramente verschiedenen hierarchischen Graden zuordnet und daß er Heiligkeit und Erkenntnis bei Spender und Empfänger fordert. Die Zeichen der Sakramente sind Wirklichkeiten entliehen, deren natürliche Bedeutung dem Sinn und der transzendenten Wirkung der Sakramente entsprechen. Die Sakramente sind zugleich real und symbolisch. Sakramentaler Realismus und Symbolismus sind nicht exklusiv, sondern korrelativ. Alle Symbole bilden ein Ganzes und sind als Ganzes heilsnotwendig. Jede hylomorphistische Analyse weist Dionysius zurück, das gebietet sein Sinn für das Mysterium. Er meditiert Wirklichkeit und Sinn der Riten der Kirche – eine Form der sakramentalen Frömmigkeit, die uns heute mehr und mehr gemäß ist. Überdies sieht er den pädagogischen und sozialen Wert der Sakramente. Beschreibung und Erklärung der Taufe ist sicher das am reinsten christliche Stück des dionysischen Werkes und übergeht nichts wesentliches. Beim Sakrament der synaxis, wie Dionysius die Eucharistie bevorzugt nennt, läßt er die Teilhabe an der Menschheit Christi unbetont zugunsten des anagogischen, spirituellen Gemeinschaftscharakters mit Gott, mit sich selbst und mit der Gemeinde der Eingeweihten. Die Ölweihe ist für Dionysius ein dem Sakrament der Einheit gleich verehrungswürdiges Sakrament, denn hier werden die zwei Ordnungen von Wirklichkeit geeint, an denen der Geweihte selbst teilhat. Weihe ist Ausdruck des Anthropozentrismus Gottes und des Theozentrismus des Menschen, ist Ausdruck der Verbindung göttlicher Philanthropie und menschlicher Epistrophe. Auch die Mönchsweihe, die Heilige schafft, ist Sakrament, und das Begräbnis, das Leib und Seele zur Seligkeit weiht. In seiner Anthropologie und Eschatologie beweist Dionysius, daß er ein sehr lebendiges Bewußtsein dafür hat, welche wesentlichen christlichen

Lehren eine Übereinkunft mit dem Platonismus ausschließen. Er schwächt hier gar nichts ab, er bekennt sich zur christlichen Lehre ohne Kontroverse, aber auch ohne Dissimulation des Unterschieds.

Die Christologie ist, wie Roques zeigt, konzipiert nach dem neuplatonischen Modell des Einen, das sich in die Welt des Vielen einläßt, um alles zur Einheit zurückzuführen. Aber Dionysius wiederholt zu oft, daß das Wort Mensch geworden ist, als daß man seine Christologie neuplatonisch nennen könnte. Die Terminologie ist mehr vorsichtig als ausgereift. φύσις und ὑπόστασις gebraucht er wie der monophysitische Severus für die Einheit der Person; οὐσία ist von der menschlichen Natur gebraucht. Das Anliegen des Dionysius ist, die Unveränderlichkeit des in Zeit und Raum inkarnierten Verbum festzuhalten. Dies ist auch das Anliegen des Monophysitismus. Deutlich ist die Menschwerdung und die theandrische Tätigkeit, aber Dionysius hat keine Lehre von der Menschheit Christi. Die Inkarnation ist bestätigt, die Einheit Christi betont, aber die Vereinigung ist nicht erklärt, wohl da sie für hellenistischen Verstand unbegreiflich gewesen wäre. Sie ist nur umschrieben mit Worten, die den Akzent legen auf den transzendenten und geheimnisvollen Charakter der Einheit. Sie scheinen inspiriert zu sein von Severus, ohne freilich dem Chalkedonense zu widersprechen (was Severus nie versäumt). Der kirchlichen Hierarchie ist Christus Prinzip und Initiator. Die hierarchische Ordnung entsteht aus der Synergie der Tätigkeit Christi und dem Festhalten jedes Christen an der hierarchischen Gegebenheit. Christus wird dem Christen vermittelt durch die Hierarchie. Wir suchen bei Dionysius vergebens Christus als den Meister des Innern, den Bräutigam der Seele, der ihr liebend und direkt nahe ist. Dieser Mangel ist nicht auszugleichen durch den Pneumatismus, der die hierarchische Stufenleiter beseelt. Dionysius situiert die Mystik im Herzen der kirchlichen Hierarchie, deren Ziel ja die Vergöttlichung des Erkenntnisvermögens ist. Eingegliedert in die Hierarchie empfängt man die Verbindung mit Gott und die hierarchische Disziplin gewährt die Bedingungen zum Fortschritt der mystischen Erfahrung. Dionysius hat im Gegensatz zur augustinischen Illuminationslehre die Intimität der Gegenwart Christi im christlichen Gewissen, diese wesentliche Frucht der Inkarnation, der strengen Ordnung hierarchischer Mittlerschaft geopfert. Das Werk von R. Roques gibt eine vorzüglich darstellende und kritische systematische Einführung in die gesamte Theologie des Ps.-Dionysius, die unser heute waches ekklesiologisches Denken auf Vieles aufmerksam zu machen vermag.

Tübingen Rolf Gögler

De Vooght, Paul, O.S.B., *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIV^e siècle et du début du XV^e avec le texte intégral des XII premières questions de la Summa inédite de Gérard de Bologne* († 1317). Bruges (Belgique), Desclée De Brouwer, 1954. In-8°, 496 S. – Preis bfrs 250,–.

In dieser ausgezeichneten historischen Studie werden unsere Kenntnisse über das Verhältnis von Hl. Schrift und Tradition wesentlich bereichert. Der Verfasser geht von der praktisch richtigen, aber theoretisch noch ungeklärten Auffassung während der Hochscholastik aus und verfolgt das wachsende Verständnis für die Beziehungen zwischen Hl. Schrift und Tradition in den Werken von 31 Theologen in der Zeit zwischen 1317 und 1415. Als besonders bedeutsam ragen dabei hervor Gerhard von Bologna, Occam, Wiclif, Totting und Gerson. Aus vielen wichtigen Einzeldaten sei hier folgende allgemeine Linie abgehoben: Alle Theologen hielten einmütig an der fundamentalen Position fest, daß die Hl. Schrift die Quelle der christlichen Lehre ist. Sie bedienten sich aber auch der Glaubenssymbola, der Werke der Kirchenväter und der Konzilstexte, um den Inhalt des Glaubens festzustellen, zu erklären und daraus Schlußfolgerungen zu ziehen. Dennoch wurde zunächst in der Gesamtheit dieser außerbiblischen Texte keine zweite Quelle der Theologie neben der ersten gesehen. Diese Texte werden nur als die festgehaltene, erklärte, verlängerte Hl. Schrift gewertet. Tradition galt als die Theologie der Vergangenheit, die ebenso wie die jeweils zeitgenössische um die Hl. Schrift zentriert war. Diese starke Ausrichtung der Theologie auf die Hl. Schrift ist aber keineswegs mit dem späteren reformatorischen Begriff der sola scriptura identisch. Eine methodische Spannung entstand insofern, als zwar theoretisch dieser Primat der Hl. Schrift festgehalten wurde, die praktische theologische Arbeit aber immer mehr an echter biblischer Theologie verlor und in abstrakte dialektische Geistesspiele und „schwindelnde Übungen einer Art spekulativer Balanzierkunst" entartete.

Im 14. Jahrhundert erkannte man dann klarer, daß es in der katholischen Lehre eine Reihe von Glaubensinhalten gibt, die keine deutlich erkennbare Beziehung zur Hl. Schrift haben (z.B. Einsetzung der Firmung und der Krankenölung, Kommunion unter einer Gestalt, die liturgischen Konsekrationsworte über den Kelch u.a.). Man konnte nicht umhin, immer nachdrücklicher zu erklären, daß nicht alles in der Hl. Schrift niedergeschrieben worden ist. Immer stärker rückte die Autorität der lehrenden Kirche ins Gesichtsfeld. Gegen die Definitionen der Kirche gibt es keinen Rekurs, sie ist unfehlbar. Das Problem, wie der bisher so hervorgehobene Primat der Hl. Schrift sich mit den lehramtlichen Äußerungen der Kirche,

welche die traditionellen Erkenntnisse und Überlieferungen aufgenommen hat, vereinbaren läßt, wurde von verschiedenen Gesichtspunkten aus angegangen, aber noch nicht allseits befriedigend gelöst. Bei Gerhard von Bologna († 1317) findet man erstmals in der Geschichte der abendländischen Theologie die wesentlichen Linien einer theologischen Methodologie und einer Theorie der Quellen der christlichen Lehre. De Vooght hat die bisher unveröffentlichte Summe im Anhang des Werkes ediert (S. 265–487). Bei Totting († 1397) begegnen wir der Auffassung, daß alles, was die Kirche lehrt, die Verheißungen der Hl. Schrift hat. Es genügt, daß eine Wahrheit durch die Kirche gelehrt wird, daß sie, mit vollem Recht, eine Wahrheit der Hl. Schrift ist. (Man erkennt hier unschwer die Wurzeln des regressiven dogmatischen Beweises, der bei der Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel ausschlaggebend war). Gerson († 1429) stellte einen Katalog der verschiedenen Glaubenswahrheiten auf und gewährte den „nicht geschriebenen" einen „anerkannten Platz an der Sonne". So schälte sich in der theologischen Methodologie allmählich die praktisch längst geübte Auffassung von den zwei gleichzeitig zusammenwirkenden Faktoren heraus, dem statischen Element der Hl. Schrift und dem dynamischen der Tradition, die im Lehramt der Kirche fortwirkt.

Die Ausführungen de Vooghts werden durch reiche Dokumentation unterstrichen. Sie zeichnen sich durch klaren logischen Fortschritt und kritische Beurteilung aus. In fein nuancierten Vergleichen und wiederholten Zusammenfassungen wird das Hin- und Herlaufen der Entwicklungslinien deutlich. Der an sich trockene Stoff gewinnt, ohne an Exaktheit einzubüßen, durch die Eleganz des Stiles eine erfreuliche Belebung. Diese Erforschung des Verhältnisses von Hl. Schrift und Tradition müßte unbedingt für die nachfolgenden Jahrhunderte in derselben vorbildlichen Weise durchgeführt werden.

Dillingen a.d. Donau Hermann Lais

Rahner, Karl, SJ, *Maria, Mutter des Herrn.* Theologische Betrachtungen. Freiburg, Verlag Herder, 1956. Kleinoktav, II und 110 S. – Pappband DM 4,80.

K. Rahner legt hier die Nachschrift von acht Predigten vor, die er im Mai 1953 in der Innsbrucker Universitätskirche gehalten hat. Um die theologischen Hintergründe dieser Betrachtungen als Einheit sichtbar zu machen und auch für den, der nicht wie die ersten Hörer mit diesen Zusammenhängen unmittelbar vertraut ist, das theologische Verständnis zu ermöglichen, ist im Druck ein „kurzer Aufriß der Glaubenslehre von Maria" vorangestellt. Hier wird die Stellung der Gottesmutter verständlich gemacht im Ganzen der gnadenvollen Selbst-Mitteilung Gottes an die von ihm geschaffene Welt. Als Grundlage für alle weiteren Erörterungen und Betrachtungen wird insbesondere deutlich gemacht, daß es nicht bloß eine biographisch bedeutsame Tatsache war, als Maria sich dem Gnadenanruf Gottes in gläubigem Gehorsam zur Verfügung stellte, sondern ein „Ereignis der öffentlichen Heilsgeschichte als solcher".

Es ist ein besonderer Reiz, den namhaften Theologen in seiner eigenwilligen, ausdrucksstarken Fachsprache, die an den Hörer große Anforderungen stellt, zu vernehmen, und dann dem gleichen Denker zu lauschen, wenn er die theologische Sprache umgießt in das Wort von Kanzel und Betrachtung, um die Wahrheit der Theologie in fruchtbarer Verkündigung zum Strömen zu bringen.

Karl Rahner ist bekannt für die große Gabe der theologischen Betrachtung. Hier scheint eines besonders bemerkenswert und bedeutungsvoll: Nicht umsonst behandelt der erste Vortrag das für eine Betrachtung mindestens ungewöhnliche Thema: „Maria in der Theologie". Eindringlich wird die Frage gestellt: Wieso hat der Mensch eigentlich und wieso Maria im besonderen überhaupt eine Stelle in der Theologie? Das „Ja" zu der Frage und die Art dieses „Ja", in dem die ganz große Gottergriffenheit echter Theologie aufbricht, bedeutet einen tiefen Eindruck, dem sich kaum jemand wird entziehen können. Gewiß gelten die Reden wirklich Maria, dem Menschenkind, dessen Lobpreis sie im Monat Mai dienen wollen. Aber die Gestalt der Gottesmutter wird von Schritt zu Schritt so sehr im Lichte Gottes und seines erhabenen Heilswillens gesehen, daß zuletzt alles Verkündigung von Gottes Größe und Liebe wird, was bestimmt ist, Marienlob zu sein, und daß es um so mehr Marienlob wird, je mehr es im Wort dieser Betrachtung einmündet in das „Magnificat anima mea Dominum".

Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß diese „theologischen Betrachtungen" kein Predigtbüchlein für den Mai sind. Wer versuchen sollte, das nachzuahmen, zöge sich den Fluch der Lächerlichkeit zu. Und doch werden diese Betrachtungen den Marienkünder befruchten durch die Tiefe und Gediegenheit ihrer Theologie durch das Medium der Betrachtung hindurch, weil sie im Prediger die letzten Wirklichkeiten der Liebe Gottes lebendig erneuern.

München Josef Pascher

## Moraltheologie

Müller, Michael, *Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. u. 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin.* (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, 1. Band.) Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1954. Gr.-8°, 325 S. – Kart. DM 19,50.

Schon die Wahl des Themas verrät den Kenner der patristischen und scholastischen Moraltheologie. Die Paradiesesehe stellt ja ein Schlüsselproblem dar, durch dessen Behandlung die grundsätzliche Bewertung des Sexualbereichs in ihrer historischen Entwicklung sichtbar zu machen ist.

Müller legt nach einem kurzen Blick auf die Zeit vor Augustin dessen Lehre von der Paradiesesehe dar und verfolgt anschließend die Erörterung des Themas bis herauf zu Thomas von Aquin. Mit der Geduld und Gediegenheit dessen, der um die Notwendigkeit entsagungsvoller Forschung weiß, läßt der Verfasser die einzelnen Schulen in ihren uns bekanntgewordenen Vertretern an uns vorüberziehen, wobei allein 103 ungedruckte Texte ausgewertet werden. Dem eiligen Leser, dem dieser Weg durch die historischen Einzelheiten zu ermüdend ist, und dem nur systematisch an den genannten Problemen Interessierten gibt Müller am Schluße seines Werkes eine ausgezeichnete Zusammenschau seiner Ergebnisse, durch welche die hauptsächlichen Entwicklungslinien erst plastisch hervortreten. Im einzelnen geht es um folgendes:

1. Die Frage nach der Existenz der Geschlechtslust im Paradies. Während man in der Schule des Origenes und bei manchen Kirchenvätern des Ostens die gnostisch beeinflußte Meinung findet, daß die Geschlechtlichkeit nur in Voraussicht des Sündenfalls geschaffen worden sei und daß im Paradies die Fortpflanzung auf eine andere Weise stattgefunden hätte, lehrt Augustin, daß die Geschlechtsfunktionen im Paradies völlig dem freien Willen unterstanden hätten und frei von jeder Lust gewesen seien. Lust und Unwillkürlichkeit des Ablaufs betrachtet Augustin als Sündenfolge. Die Frühscholastik hat diese Auffassung zunächst übernommen.

Erst Abaelard ignoriert das und hält ebenso wie Robert von Melun u. a. die Lust des Fleisches für etwas Natürliches, was deshalb auch im Paradies gegeben sein mußte. Gegen Ende der Frühscholastik war die Auffassung vom Fehlen des Sexualtriebs und der Geschlechtslust im Paradies überwunden; an der Willentlichkeit der Sexualfunktionen dagegen hielt man fest. Nur Hugo von St. Viktor erkennt, daß letztere gegen die Natur verstieße, und betont die Bedeutung der Liebe für die Auslösung der Geschlechtsfunktionen. In der Hochscholastik setzt sich seit Wilhelm von Auxerre die aristotelische Erkenntnis durch, daß die Lust eine natürliche Begleiterscheinung jeder naturgemäßen Tätigkeit und Vereinigung ist. Wenn von nun an die Sexualität mit Einschluß der Geschlechtslust als Gottes Schöpfung anerkannt wird, so haben wir das als einen Vorgang von größter kultureller Tragweite zu betrachten.

2. Die sittliche Bewertung der Geschlechtslust. Für Augustin war die Geschlechtslust eine Strafe für den Sündenfall, ein Fehler der Natur; die Bejahung der Lust galt ihm als Sünde. Bereits Leo d. Gr. bezeichnet die Lust selbst als Sünde. Der Fortpflanzungsakt ist zwar gut, die ihn begleitende Lust aber sittlich verwerflich. Darum läßt sich der eheliche Akt nicht ohne Sünde vollziehen. Wiederum ist es Abaelard, der hier korrigiert. Keine natürliche Lust, sondern nur eine auf sie gerichtete Willensintention, die nicht im Einklang mit Gottes Ordnung bleibt, kann Sünde sein. Leider wirkt die rigoristische Anschauung weiter, wird von Innozenz III. und vielen Theologen, aber auch von Huguccio vertreten, während sonst die Glossatoren des decretum Gratiani nüchtern und praktisch denken. Für sie ist der eheliche Verkehr um der Zeugung willen und als Leistung der ehelichen Pflicht völlig sündenfrei. Der eheliche Akt zur Vermeidung einer Unenthaltsamkeit gilt ihnen als läßlich sündhaft. Der Verkehr zur Befriedigung der libido wird meist als schwere Sünde gewertet.

Wilhelm von Auxerre macht der Hochscholastik den Blick für die Tatsache frei, daß nicht die Lust, sondern nur eventuell die Einwilligung in die Lust Sünde ist. Doch bleibt die ethische Qualität der ersten geschlechtlichen Regungen (motus primo-primi) im Unklaren. Wenn in der Hochscholastik die Auffassung von der durchgängigen Sündhaftigkeit des ehelichen Aktes theoretisch überwunden erscheint, so wirkt sie doch im Gefühlsmäßigen weiter. Luther übernimmt dann wiederum offen den frühscholastischen Rigorismus und wird dadurch veranlaßt, die Ehe aus dem religiös-sakramentalen Bereich auszuscheiden.

3. Die Würdigung der Ehe nach den objektiven Ehezwecken. Hier interessieren in unserem Zeitraum nur die beiden Hauptzwecke des Kindes und der Vermeidung von Unzucht. Während Chrysostomus nach erfolgter Verbreitung des Menschengeschlechtes den Sinn der Ehe bloß mehr im remedium concupiscentiae sah, hielt sie Augustin nur um der Zeugung willen für eingesetzt. Jeder Verkehr, der nicht um des Kindes willen oder zur Leistung der ehelichen Pflicht erfolgt, ist zum mindesten läßlich sündhaft.

Für die Frühscholastik stand die doppelte Einsetzung der Ehe fest: im Paradies zur Fortpflanzung, nach dem Sündenfall als Heilmittel

gegen die Begierde. Besonders seit der Zeit Christi ist die Ehe nur mehr erlaubt, nicht geboten. Das Ideal wird nun die Jungfräulichkeit. Die Ehe und ihre drei Güter entschuldigen lediglich den sonst schwer sündhaften Geschlechtsverkehr. In der Schule Abaelards hören wir sogar, daß die Ehe zwar Sakrament sei, aber keine Gnaden verleihe; sie wirke lediglich als Heilmittel gegen ein Übel.

In der Hochscholastik wenden sich besonders Albert der Große, dann auch Thomas von Aquin und besonders auch Duns Scotus gegen die einseitige Betonung des zweiten Ehezweckes, die für die Würdigung der Ehe von ungünstiger Wirkung sein mußte.

4. Die Beurteilung des ehelichen Verkehrs nach den subjektiven Beweggründen. Klar anerkannt sind die Motive der Zeugung und der ehelichen Pflichtleistung. Der Verkehr zur Vermeidung eigener Unenthaltsamkeit gilt vielfach als läßlich sündhaft, so auch noch bei Thomas von Aquin und Bonaventura. Der Verkehr um der Lust willen wurde teils als läßlich, teils als schwer sündhaft verworfen. Die Kriterien wechseln. Seit Wilhelm von Auxerre achtet man darauf, ob dabei die Ordnung der Vernunft gewahrt bleibt oder nicht. Mit fast völliger Einmütigkeit wird die Pflicht zur ehelichen Leistung unter allen Umständen rigoros betont. Sind, wie man glaubte, beim Verkehr mit einer menstrua krüppelhafte Kinder zu erwarten, so muß deren Bitte doch willfahrt werden; denn schlimmer als Krüppelhaftigkeit ist Unzucht.

Zusammenfassend kann man feststellen: Die Ehe wird vor allem als ein Amt mit den beiden Aufgaben der Zeugung und der Vermeidung von Unzucht gesehen. Wo diesen Aufgaben gedient wird, ist das Eheleben sittlich gut, wo man die persönliche Befriedigung erstrebt, ist es sittlich verwerflich.

An der Schwelle zur Hochscholastik tritt das Motiv der ehelichen Liebe ins Blickfeld, gilt aber nicht als vollwertig und schließt die läßliche Sünde nicht aus. Man sah in dieser Zeit die Ehe eben vorwiegend unter sozialen und wirtschaftlichen Gesichtspunkten, was der freisinnige Adel mit der Ausbildung des höfischen Minnedienstes beantwortete. Die hier wirksame Erotik war als „delectatio morosa" zu bewerten und stieß deshalb auf die Ablehnung durch die Kirche.

Die Gattenliebe wird in der Hochscholastik unter dem bonum sacramenti behandelt, aber nicht voll gewürdigt. Während Albert der Große sie als gültiges Motiv des ehelichen Aktes gelten läßt, lehnt Thomas von Aquin das ab. Wie sehr das Geschlechtsleben von der personalen Liebe her in seiner sittlichen Qualität und menschlichen Würde gehoben werden kann, sahen im Mittelalter nur einige überragende Geister. Die Deutschen Hugo von St. Viktor und Albert der Große erreichen hier den Gipfel, nicht Thomas von Aquin.

5. Die Bedeutung der christlichen Gattenliebe für die Persönlichkeitsbildung. Schon Augustinus und mit ihm die Frühscholastik erkennen durchaus den Wert der Ehe für die Persönlichkeitsbildung der Gatten an. Die schönste Würdigung ehelicher Liebe findet sich aber bei Hugo von St. Viktor. Unter dem Eindruck der Marienehe und der sakramentalen Symbolik der Ehe erblickt er das Wesen der Ehe in der Liebe, welche die Seelen von Mann und Frau vereint. Das dünkt ihn wichtiger als die Fortpflanzung und das ist ihm die Hauptursache, warum Gott die Ehe eingesetzt hat. Das Fehlen der Liebe macht für Hugo den Eheabschluß geradezu ungültig. Auch Bonaventura bezeichnet die gegenseitige Bildung und Förderung der Ehegatten als den ersten und die Kindererzeugung als den zweiten Zweck der Ehe. Albert der Große sieht in der Ehegemeinschaft den Ausdruck der Verbundenheit der Gläubigen mit Gott in einem Geiste. Darum ist ihm, wie schon betont, die christliche Gattenliebe, die in der Seele wurzelt, aber den ganzen Menschen erfaßt, ein vollgültiges Motiv für den ehelichen Verkehr.

Auch Thomas von Aquin erblickt in der Ehe eine „maxima amicitia". Im übrigen wirkt sich bekanntermaßen der Einfluß aristotelischer Auffassungen ungünstig auf die Eheethik des Aquinaten aus. Merkwürdigerweise begnügt sich diese große Moraltheologie, wie Müller feststellt, auf unserem Gebiete meist mit der Wiedergabe der traditionellen Schulmeinung strengerer Richtung und läßt innerhalb seines Schrifttums keinerlei Änderung oder Entfaltung seiner Ansichten erkennen. –

Nachdem Michael Müller in dem vorliegenden Werk eine endgültige und erschöpfende Darstellung der moraltheologischen Entwicklung für den in Frage stehenden Bereich geliefert hat, glaubten wir, in dieser Besprechung verhältnismäßig ausführlich über seine Ergebnisse berichten zu müssen. Man versteht durch sie besser, warum sich die Moraltheologie bis in unsere Tage herein gegen eine gewisse Trübung in der Sicht des Geschlechtlichen wehren muß und man gewinnt aus dem historischen Überblick ein besseres Fundament für die Beurteilung der modernen Kontroverse über die Bewertung der Ehezwecke. Müllers hervorragende Untersuchung beweist, daß es hier mit einer bloßen Thomasexegese nicht getan ist. Der Aquinate war gerade in seiner Eheethik sehr stark Kind seiner Zeit und Vermittler einer noch unausgegorenen Tradition.

So sehr man es in der heutigen Zeit der Kinderscheu versteht und begrüßt, wenn das kirchliche Lehramt mit allem Nachdruck das Kind als ersten Zweck der Ehe bezeichnet, so muß doch auch daran weitergearbeitet werden, die Bedeutung eines wirklich menschlichen Ge-

schlechtslebens für die Persönlichkeitsgestaltung herauszustellen. Hugo von St. Viktor und Albert der Große können dafür wertvolle Hinweise geben. Nicht umsonst nennt Müller übrigens am Schluß seiner vorbildlichen Untersuchung noch den Catechismus Romanus und die Eheenzyklika Pius' XI. Gewiß wird man die Aufgabe der Sexualität nicht in modischer Weise überschätzen; aber in weiten christlichen Kreisen wird sie doch noch nicht genug und nicht einmal richtig gesehen. Sie zu übersehen nützt der Idee der Jungfräulichkeit und ihrer Wirksamkeit nichts. Im Gegenteil, wo die zweifellos hohe persönlichkeitsbildende Macht geistbeseelter Geschlechtlichkeit gewürdigt wird, erscheint die Jungfräulichkeit noch stärker als das heilige Geheimnis als das der Herr sie verkündet hat. Nicht eine halbe Abwertung oder Verleugnung der Sexualität führt zur christlichen Jungfräulichkeit, sondern der stärkere Glaube an die Gnadenmacht einer Berufung zu der Liebe, die alles für den Herrn verläßt und vertrauen kann, daß Gott der jungfräulichen Liebe hinzugibt, was sonst dem Menschen durch die Verwirklichung christlichen Geschlechtslebens an Persönlichkeitsbildung zuwächst. Das verdienstvolle Werk Michael Müllers trägt dazu bei, in sexualethischen Fragen zu einem gesunden Urteil zu kommen.

München Richard Egenter

## Kirchengeschichte und Patrologie

Staber, Joseph, *Volksfrömmigkeit und Wallfahrtswesen des Spätmittelalters im Bistum Freising.* Höhenkirchen-München, Alexander von Humboldt-Verlag, 1955. (Beiträge zur Altbayerischen Kirchengeschichte, 20. Bd., 1. H.) Gr.-8°, 103 S. – Kart. DM 6,–.

Die vorliegende Arbeit geht mit viel Liebe für das Detail und dem sicheren Gespür für die auch darin erkennbare große Linie an die Aufbereitung von Material, das, in einem diözesanen Teilbereich des spätmittelalterlichen Deutschland vorgefunden, der Klärung der geistigen Ursachen der Reformation dienen soll. Der Verfasser weiß sich den Intentionen des großen Historikers Johannes Janssen verbunden, der in der Erforschung der Vorgeschichte der Reformation die Blickrichtung von der betont irrational-theologischen und politischen Betrachtungsweise weg und hin auf das kulturelle und religiöse Volksleben gelenkt hat. In Liturgie, Heiligenverehrung und Wallfahrtswesen wird darum von Staber die enge Volksverbundenheit des religiösen Lebens im ausgehenden Mittelalter aufgezeigt, das zu jener gefühlsbetont-subjektiven, das sakramentale Wesen der Kirche weithin verdeckenden Frömmigkeit geführt hat, in der er eine der wesentlichen Ursachen für die Reformation erblickt. In ihr läßt er aber auch die Barockreligiosität ihre Wurzeln schlagen, nachdem die Glaubenskämpfe „in Verbindung mit dem durch die großen Heiligen des 16. Jahrhunderts wiedererweckten apostolischen Geist" die notwendige Läuterung herbeigeführt hatten. Unter diesen Gesichtspunkten lohnt es sich, in gleicher Weise für den Theologen, wie für den Historiker und den Volkskundler, den auf bemerkenswerte Einzelheiten religiösen Volkslebens abgestellten Ausführungen zu folgen, die aus profunder Kenntnis der Quellen geschöpft sind. In der Wertung der Überlieferung verrät der Verfasser einen nüchternen und kritischen Sinn, wie sich etwa seiner Behandlung der Wunderheilungen nach den Mirakelbüchern entnehmen läßt. Die Arbeit lag der Theologischen Fakultät der Universität München als theologische Dissertation vor.

München Walter Doskočil

Schreiber, Georg, *Irland im deutschen und abendländischen Kulturraum.* Zugleich ein Ausblick auf St. Brandan und die zweite Kolumbusreise. (Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen; Geisteswissenschaften, H. 9). Köln-Opladen, Westdeutscher Verlag, 1956. Gr.-8°, 120 S. mit 20 Abb. – Kart. DM 9,—.

Die Arbeit des münsterischen Kirchenhistorikers, dessen Forschungen sich in den letzten Jahren betont dem iroschottischen und angelsächsischen Volkstum zuwandten, untersucht das kultische Nachleben und die religionswissenschaftliche Stellung irischer Heilbringer (Sancti) auf dem Kontinent. Im einzelnen werden die Fernwanderungen von Patricius, Brigida, Columban d. J., Gallus, Deicol, Furseus, Foillan, Kilian, Fiacrius, Fridolin, Findan, Kolomban und Brandan (Meerfahrt) behandelt, die in zwei Wanderwellen (7. und 11./12. Jh.) herüberkamen. Die Heilbringer der Insula sanctorum hinterließen durch die Vermittlung ihrer eigenständigen Kultur, durch ihr Genossenschaftswesen (Columba-Regel), durch Spitalgründungen und ihr Einsamkeitsideal auf dem europäischen Festland nachhaltige Spuren. Vor allem Patrick, dessen Verehrung noch in der Steiermark lebendig ist, Brigida und Kilian wurden zu gern angerufenen Patronen im deutschen Raum. Das Purgatorium s. Patricii findet sich in Dantes Fegfeuer-Schilderung. Der keltische Abt Brandan († 577) zählt unter jene Seefahrer, die bereits vor den Normannen westwärts fuhren, um die Insula Fortunatae zu finden. Durch Brandans abenteuerlichen Seeroman, der in die abendländischen Nationalliteraturen einging, rückt Schr. den Abt unter die Vorläufer der Kolum-

busfahrt. Abbildungen aus einer Heidelberger Hs. des 15. Jhs. (Cod. Pal. Germ. 60) verdeutlichen Brandans volkstümliche Stellung. Während in der Gallia christiana (Luxueil) am Bodensee (Reichenau, St. Gallen) und am Italienweg (Bobbio, Vercelli) ein „Neu-Irland" erwuchs, überschritt die „Strahlungskraft" der Iroschotten nur vereinzelt den Rhein ostwärts (S. 90).

In 625 Anmerkungen ist auch die umfangreiche englische und schweizerische Literatur eingehend verarbeitet. Im Schlußkapitel „Zur Quellenkunde der irischen Sakralgeschichte" (S. 90–102) zieht der Verfasser eine Bilanz der Irlandforschung des letzten Säkulums und stellt weiterführende Forschungsaufgaben heraus. Daß neben zahlreichen Veröffentlichungen der letzten Jahre über die Irenmission gleichzeitig mit dieser Abhandlung ein wegweisender Aufsatz von J. Duft erschien (Iromanie – Irophobie. Fragen um die frühmittelalterliche Irenmission, in: Zs. f. Schweizer. KG 1956, H. 3, S. 241–262) zeigt das allgemeine Interesse an dieser Materie.

Münster (Westf.) Rudolf Morsey

Weissthanner, Alois, *Die Traditionen des Klosters Schäftlarn.* 760–1305. München, C. H. Beck, 1953. Gr.-8°, 39 und 724 S., 1 Faltbl. (Quellen und Erörterungen zur bayerischen Geschichte. N.F., Bd. 10, T. 1. Hrsg. von der Kommission für bayerische Landesgeschichte). Brosch. DM. 48,—.

Während des 9. Jahrhunderts verfiel im bayerischen Stammesgebiet das Urkundenwesen; da man wieder das Hauptgewicht auf den Beweis durch Handlungszeugen legte, begnügte man sich, deren Namen an eine knappe Aufzeichnung des Rechtsvorganges anzuschließen unter Vernachlässigung nicht nur der meisten urkundlichen Formbestandteile, sondern oft sogar des Datums. Da solche kurze und formlose notitiae leicht verlorengingen, trug man sie in Hefte oder Bücher ein. Bald schenkte man sich die Niederschrift einer Vorakte und führte die Traditionsbücher protokollarisch. Die von Oswald Redlich entwickelte Methode der wissenschaftlichen Bearbeitung dieser spezifisch bayerischen Quellengruppe ist in der vorliegenden Edition von Alois Weissthanner in hervorragender Weise gehandhabt worden. Die Zeitbestimmung der meist undatierten Traditionen steht auf dem Fundament der hier mit bewundernswerter Forscherenergie aufgehellten Entstehungsgeschichte des Lit. nr. 3/I des bayerischen Hauptstaatsarchivs in München und auf der mühevollen Identifizierung der Kontrahenten und Zeugen. Für die Heimatgeschichte bedeutsam ist die Arbeit, die Weissthanner dem Nachweis der Ortsnamen, nach Möglichkeit sogar der einzelnen von Schäftlarn erworbenen Anwesen gewidmet hat. Seine Kenntnis des gesamten archivalischen Materials macht wohl die meisten Resultate des Herausgebers unanfechtbar. Trotzdem wird die Ortsforschung, die ja eine reichere Möglichkeit der Realdeutung hat, manchmal zu anderen Ergebnissen kommen. Ich würde es vorziehen, als Heimat des in nr. 316 genannten „Vrisingare" statt Friesing bei Hochstätt den gleichnamigen Weiler bei Roßholzen (LK Rosenheim) annehmen, weil noch drei andere Zeugen des gleichen Rechtsgeschäftes aus der nämlichen Gegend stammen: Eberhard von Brunn, Adelbert von Sulzberg, Wernher von Sonnenleiten (bei Roßholzen bzw. Höhenmoos).

Bitterauf hat seiner Ausgabe der Freisinger Traditionen eine ausführliche rechtshistorische Einleitung vorangeschickt. Die seitherigen Bearbeiter von Traditionsbüchern haben davon abgesehen, um ihre Quellenedition, die ein Werk für Jahrhunderte sein muß, nicht mit den höchst wandelbaren Anschauungen der gegenwärtigen Rechtsgeschichte zu belasten. Ich möchte diese Abstinenz nicht loben; ich halte sie für ein Symptom der immer stärker werdenden Verselbständigung der historischen Hilfswissenschaften und ihrer Loslösung von der Hauptdisziplin.

Für die Kirchengeschichte bilden die Weihenotizen aus dem 12.–14. Jahrhundert (nr. 487 bis 508) eine willkommene Bereicherung der Patrozinienkunde. – In der Literatur noch kaum verwertet ist die Nummer 221 von 1179, welche die Reise Bischof Adelberts II. von Freising nach Konstanz zur Bischofsweihe Bertholds von Bußnang erwähnt. Für die Geschichte des Kirchenrechts und der Liturgie nicht uninteressant ist die Tradition nr. 13, die entstand, als der Priester Albune seinen Neffen tonsurierte (ca. 800–820). Vielleicht läßt sich aus den Stücken nr. 36, 37 und 53 ein Anhaltspunkt gewinnen für unsere Kenntnis der Handhabung der klerikalen Disziplin in der Zeit vor Gregor VII.

Den Reichtum der umfänglichen Ausgabe erschließen sorgfältigst zusammengestellte Register, die allein 236 (!) Seiten umfassen. Das Orts- und Personenverzeichnis läßt kaum einen Wunsch offen. (Es fehlt Brunnthal von nr. 189′.) Der Wirtschafts- und Rechtshistoriker findet einen guten Zugang zur Fülle des Materials im Wort- und Sachverzeichnis, das naturgemäß einen Teil jener Problematik aufweist, der der hochverdiente Verfasser durch den Verzicht auf eine rechtsgeschichtliche Einleitung zu entgehen hoffte. – An Druckfehlern konnte ich feststellen S. 67: Waltam st. Waltmann, S. 79: Kransberg st. Kranzberg, S. 140: Grünmald st. Grünwald.

München Josef Staber

*Die Apostolischen Väter.* Griechisch und deutsch. Eingeleitet, herausgegeben, übertragen

und erläutert von Joseph A. Fischer. München und Kempten, Kösel-Verlag, 1956. Gr.-8°, XV und 281 S. – Ln. DM 25,80.

Knapp vor dem Neudruck der Bihlmeyer'schen Ausgabe der Apostolischen Väter erscheint im Kösel-Verlag in vorzüglicher, dem Gegenstand würdig angepaßter Ausstattung das angezeigte Werk von J. A. Fischer. Der Herausgeber verfolgt damit einen doppelten Zweck: eine Neuherausgabe des seit längerer Zeit in Deutschland nicht mehr greifbaren Textes für den Theologen und den aufgeschlossenen, gebildeten Christen und eine neue Klärung des Begriffs der Apostolischen Väter. Seine Sammlung will ein innerlich verwandtes Ganzes darstellen und beschränkt sich deshalb zum ersten Male wieder im deutschen Sprachraum auf Clemens, Ignatius, Polykarp und den sonst unter den Apologeten laufenden Quadratus. Didache und Barnabas, II Clemens, Diognet, Hermas usw. werden der Gruppe des urchristlichen Schrifttums zugewiesen. Neu in dieser Ausgabe ist auch die Zerlegung des Polykarp-Briefes entsprechend den Anregungen P. N. Harrisons in 2 Schreiben. Der Mut, mit dem Fischer so gegen einen bereits zur Gewohnheit gewordenen Sprachgebrauch kämpft, ist anerkennenswert; seine Gründe sind doch recht überzeugend, auch wenn einige liebgewordene Anschauungen revidiert werden müssen. Was das Werk auszeichnet, ist die Vertrautheit mit der jüngsten internationalen Forschung und ihren Thesen, auf die Fischer immer wieder in den Anmerkungen kritisch eingeht. Nur zu Clemens 5,4 (Tod des Petrus in Rom) hätte man die gleiche Ausführlichkeit gewünscht, mit der die heikle Frage nach dem Motiv des Eingreifens des Bischofs Clemens in den korinthischen Streit behandelt wird. Dankenswerterweise wird dem Leser auch ein Abriß der Theologie des einzelnen Vaters geboten. Recht maßvoll ist die Deutung der umstrittenen Stelle aus dem Römerbrief des Ignatius, die sich einigermaßen an Thiele anschließt, „Liebesbund", ebenso auch einen eigentlichen Lehr- und Jurisdiktionsprimat ablehnt, dagegen einen moralischen Vorrang Roms im Entscheidenden, in der Liebe, beansprucht. Ein Zusammenhang von Agape mit Eucharistie wird freilich im Vorwort zum Römerbrief nicht angenommen, obgleich solche Deutung in Röm. 7,3 und Sm. 8,2 nicht völlig ausgeschlossen scheint. Die Übersichten über die Handschriften erfreuen durch ihre Klarheit. Der dargebotene Text lehnt sich an das Vorbild von Bihlmeyer und die Teilausgabe von K. Th. Schäfer an. Doch wird bei Ignatius die Lesart GL noch stärker betont und vorgezogen. Daß bei Severus von Antiochien statt des μιμητὴν in Röm. 6,3 μαθητὴν steht, ist wohl eine aus theologischen Anschauungen stammende Variante, die mit Recht weggelassen wurde.

Das gleiche maßvolle Urteil wie in der Deutung des Römerbriefes zeigt sich in der neuesten so umstrittenen Frage nach dem Todesjahr Polykarps. Hier folgt Fischer einer mittleren Linie und verlegt das Martyrium in die ersten Jahre der Regierung des Marc Aurel, wenn man nicht an der alten Datierung festhalten will. Wie oben erwähnt, entscheidet sich Fischer für 2 Polykarp-Briefe nach Philippi, geht aber noch weiter als der englische Gelehrte und läßt das erste Schreiben, ein reines Begleitschreiben zu den Briefen des Ignatius, ohne eigentlichen Schluß, indem er das bisherige Kapitel 14 dem zweiten Brief (nach Kapitel 12) anschließt. Man wird darüber streiten können. Es scheint auf diese Weise der 2. Brief einen doppelten Schluß zu bekommen. Doch wissen wir für eine Entscheidung zu wenig von dem persönlichen Verhältnis des Bischofs zu Philippi.

Die Übersetzung will das ursprüngliche Idiom der Briefe durchschimmern lassen und verzichtet deshalb da und dort auf eine moderne Eindeutschung. Man kann in Einzelheiten vielleicht anderer Meinung sein. Ob man z. B. Magn. 7,2 ἐις ἕνα ὄντα übersetzen darf mit „bei dem einen war"? Winterswyl hat, „auf den einen hin ist". Die Übertragung von θειότατοι προφῆται (Magn. 8,2) mit „die Gott so nahestehenden Propheten" läßt das enthusiastische Moment, an das Ignatius dachte, kaum mehr durchschimmern (vielleicht besser „die von Gott erfüllten").

Doch sind das Kleinigkeiten bei der reichen Fülle gelöster Aufgaben und bei der Größe der dargebotenen Leistung.

Man legt das Werk, das schon in seiner äußeren Aufmachung den ehrfurchtgebietenden Inhalt ahnen läßt, mit aufrichtigem Dank an den gelehrten Herausgeber aus der Hand.

München Hermann Tüchle

## Liturgiewissenschaft

Schmidt, Hermanus A. P., SJ, *Hebdomada Sancta*. Volumen primum: Contemporanei textus liturgici, documenta Piana et bibliographia. Romae/Friburgi Brisg./Barcinone, Herder, 1956. Gr.-8°, XX u. 300 S. – Kart. DM 12,80.

Der Hauptteil der äußerst minutiösen Arbeit bringt die neue Ordnung der Heiligen Woche. Übersichtlich stehen in Kolonnen daneben nicht nur die Texte der bisher geltenden liturgischen Bücher, sondern auch die der beiden ersten Fassungen der Neuordnung aus den

Jahren 1951 und 1952. Das wird dem Verfasser jeder danken, der sich für die neue Ordnung und ihr Werden interessiert. Auch dem Seelsorger wird eine Durcharbeitung des dargebotenen Vergleiches vertiefte Erkenntnis vermitteln. Ein 2. Bd. wird die Geschichte der Heiligen Woche bringen, auf die man mit Recht gespannt sein darf. Wie die Neuordnung der Heiligen Woche den Beginn einer allgemeinen Liturgiereform am theologischen und liturgischen Zentrum des Kirchenjahres ist, so wird der 2. Bd. des vorliegenden Werkes den zentralen Anfang für eine Geschichte des Kirchenjahres sein. – Der Untertitel zeigt zwei weitere wichtige Teile des 1. Bds. an: Man dankt dem Verfasser die Zusammenstellung aller auf die Neuordnung bezüglichen römischen Dokumente, ein unschätzbares Hilfsmittel für das Studium der bedeutenden Reform und den Geist, der sie beseelt. Nicht minder trägt das dritte Stück zum Studium bei, eine umfangreiche Bibliographie über die Heilige Woche und ihre Geschichte. – So muß sich der Rezensent in vollem Umfang der anerkennenden Würdigung anschließen, die P. Josef Loew C. SS. R., Vicerelator in der hist. Sektion der Ritenkongregation, dem verdienstvollen Werk vorausgeschickt hat.

München Josef Pascher

Fattinger, Rudolf, *Liturgisch-praktische Requisitenkunde.* Für den Seelsorgsklerus, für Theologen, Architekten, Künstler, Kunst- und Paramentenwerkstätten in lexikaler Form bearbeitet. Freiburg, Verlag Herder, 1955. Oktav, XIV und 284 S. – Ln. DM 15,80.

R. Fattinger hat sich durch dieses Buch wirkliche Verdienste um die gottesdienstliche Praxis erworben. Es ist nicht zuviel gesagt, wenn der Untertitel einen so weiten Interessentenkreis nennt. Vielleicht darf man hinzufügen: Dieses kleine Lexikon gehört in jede Sakristei, in der Wert auf einen liebevoll gepflegten Gottesdienst nach den Vorschriften und im Geiste der Kirche gelegt wird.

Die einzelnen Requisiten werden in sehr knapper und inhaltsvoller Weise besprochen. Alles kommt zur Sprache, von den kleinsten bis zu den größten Dingen. Sogar über den Neubau eines Gotteshauses erfährt der unerfahrene priesterliche Bauherr wenigstens so viel, daß er die ersten wichtigen Schritte ohne Straucheln machen kann.

Besonderer Wert wird auf die Darstellung der kirchlichen Vorschriften gelegt. Hie und da wird angemerkt, wenn eine Verfügung durch Gewohnheit überholt ist. Neben den wichtigen Angaben über das kirchliche Recht nehmen praktische Winke einen großen Raum ein. Hierfür hat sich der Verfasser den Rat der Fachleute erholt, wo er sich selbst nicht zuständig fühlte.

Mit Bewußtsein wird auf geschichtliche Ausführungen verzichtet. Sie hätten das Buch auch schon dem Umfang nach allzusehr belastet. Mit einer gewissen Zurückhaltung wird dagegen auf die symbolische Bedeutung Bezug genommen, die manche der behandelten Gegenstände in den Augen der Kirche besitzen. Eine genaue Kenntnis dieser Symbolik müßte für die Praxis Winke geben. Aber leider fehlt es dem Symboldenken auch im kirchlichen Raum aus der Natur der Sache heraus an Präzision, weshalb der praktische Ertrag nicht allzu groß sein konnte. Trotzdem wäre hier vielleicht ein Punkt, an dem der Verfasser für künftige Ausgaben weiterarbeiten könnte. Jedenfalls würde dadurch „das Wehen des Geistes der Liturgie vernehmlicher" (S. VI).

Man möchte dem Buch die ihm zukommende Verbreitung wünschen, nicht zuletzt damit der Verlag sich entschließt, den etwas hohen Preis herabzusetzen.

München Josef Pascher

## Kirchenrecht

Schoch, Max, *Evangelisches Kirchenrecht und biblische Weisung.* Ein Beitrag zur theologischen Grundlegung des Kirchenrechts. Zürich, Scientia-Verlag, 1954. 8°, 196 S. – Kart. DM 12,50.

Die Absicht des Buches ist es, „das Vorurteil von der gleichgültigen Weltlichkeit des Kirchenrechts zu zerstreuen" (S. 184). Demgemäß will es den Wunsch wecken, „alle das kirchliche Dasein betreffenden Ordnungen im Rahmen der modernen Welt nach der biblischen Weisung einzurichten" und zugleich „die Selbstverständlichkeit, mit der die sogenannten äußeren Dinge und Verhältnisse in Analogie zur Welt und ihrer Polis erledigt werden, erschüttern" (ebd.). Im ersten Abschnitt stellt der Verfasser die Problematik des Kirchenrechts auf. Dem (reformierten) Verfasser gehört das Kirchenrecht notwendig zur Sichtbarkeit der Kirche, „weil das Christentum in aller Öffentlichkeit charakteristisch gestaltet da sein soll" (S. 16). Nach einer theologisch oder genauer exegetisch begründeten Ablehnung der Thesen Rudolf Sohms, der aus Mt. 18,20 die Unsichtbarkeit und Nichtverfaßtheit der Kirche ableitet, während das Wort in Wahrheit von der über den Kreuzestod hinaus dauernden, gewiß sich erneuernden Gegenwart Jesu Christi als des Herrn der Seinen spricht, wird dargelegt, daß es stets „vollmächtiges Wort" in der Gemeinde gab, das nicht nur für den Augenblick Ordnung, sondern auch für

fernere Gelegenheit Übung und Tradition geschaffen hat" (S. 31).
Sohms Position ist auch an anderen Stellen theologisch schwach. Sein „schwärmerischer Geistbegriff wird dem biblischen Zeugnis vom Gottesgeist, der sowohl Freiheit als Disziplinierung bringt, der Altes und Neues aus seinem Schatze hervorholt, nicht gerecht" (S. 32). Aus Sohms Forschung wird aber als „Vermächtnis" übernommen die „Nichtidentifizierbarkeit der Kirche im Rechtssinn und der Kirche im Glaubenssinn (S. 33). Dem Recht wird für die Glaubensgemeinschaft höchstens regulierende, niemals konstituierende Bedeutung zugeschrieben. Das hindert nicht, aus dem Evangelium eine Ordnung zu erheben, „die dem Heil aus Glauben allein nicht widerstreitet" (S. 34). Nach einer biblischen Grundlegung der Kirche, die sie vor allem als endzeitliche Gemeinde und Lebensgemeinschaft mit Christus sieht, wird der bedeutsame Satz aufgestellt: „Die christliche Existenz ist kirchliche Existenz" (S. 47). Die Ordnungen der Gemeinden des hl. Paulus sind bloße Hausordnungen, denen ein selbstverständlicher Teil echten Rechts abgeht, „die Drohung mit Sanktionen" (S. 50). „Es gibt keine Strafen, die dem Vergehen entsprechend angemessen gestuft, proportioniert wären. Im Haus wird nur die Übereinstimmung des besonderen mit dem allgemeinen Willen geduldet. Es gibt nur die Alternative von Übereinstimmung oder Unverträglichkeit, Unterwerfung oder Verzicht auf die Zugehörigkeit" (S. 50). Der Ausschluß kann nicht als echte Sanktion gelten, „denn eine solche läßt sich immer abstufen" (S. 51). Die Aufgabe der Kirchenordnung ist nicht, die Glaubenswirklichkeit zu sichern, „sondern daß sie allem Wesen wehre, das das wahre Wesen des Gottesvolkes verdunkelt" (S. 52). Die kirchlichen Satzungen sind nicht aus einem Interessenstreit hervorgegangen, sondern sie sind „zeichenhafte Bilder rechten Verhaltens in der Ekklesia, Vorbilder, denen der Gläubige in dem einzigen Interesse der Einigkeit des Geistes nacheifert. Die Kirchenordnung hat einen paradigmatischen und paränetischen Charakter. Die Ordnungen sind Mahnzeichen an den göttlichen Grund der Kirche" (S. 52, vom Rez. gesperrt).
In der Kirchenordnung Pauli findet der Verfasser einen Ansatz zu dem später auszubildenden Kirchenrecht, „indem es einen bestimmten Ordnungswillen ausspricht und gewisse Richtlinien zu seiner Verwirklichung kundgibt" (S. 54). Der juristische Strafgedanke fehlt. Zu strafen ist Sache des Staates. Die Kirchenordnung ist ein Zeichen, und dieses Zeichen „erinnert an den Sinn der Kirche, an ihren Grund, an die Gottesherrschaft". „Die rechtlich verfaßte Kirche muß der Kirche im Sinne des Glaubens zugeordnet sein. Die einzelnen Normen, Organe usw., die Über- und Unterordnungen, die Kompetenzausscheidungen und was immer kirchenrechtlich festgelegt werden muß, ist ganz ohne sakrale Bedeutung und soll doch von signifikativer Klarheit sein" (S. 55, hier vom Rez. gesperrt).
Im zweiten Abschnitt, der „Abwege des Kirchenrechts" überschrieben ist, wird das „heilige Kirchenrecht", in dem sich die Hausordnung zum göttlichen Kirchenrecht wandelt, als in Ignatius von Antiochien greifbar werdend dargestellt. In dem Aufkommen einer statischen Gottesvorstellung, die wiederum aus der Frage nach dem wirksamen Sakrament erwächst, sieht der Verfasser die Wurzeln der Entstehung einer göttlich-rechtlichen Kirchenordnung. „Die Gottesgemeinschaft läßt sich durch die Prüfung der formalen Bedingungen, unter denen das Sakrament erteilt und sein Spender ordiniert worden ist, zuverlässig feststellen" (S. 59). Nicht das Recht hat also den Glauben geändert, wie Sohm meint, sondern der Glaube, der sich änderte, hat die Ordnungen umgedeutet. „Der andere Glaube, der hellenisierte, enteschatologisierte Christenglaube des 2. Jahrhunderts bringt das göttliche Kirchenrecht als Grenzbestimmung für das zuverlässige Sakrament und zu diesem Zweck für das zuverlässige Amt hervor" (S. 59f.). Gegenüber solcher formalen Reglementierung der Gnade, Definierung des göttlichen Handelns und Verbürgung der Anwesenheit Gottes müsse ein evangelisches Kirchenrecht eine rechtliche Regelung ablehnen, welche im Sinne einer Garantie des geistlichen Charakters der Kirche verstanden werde. Der Ereignischarakter des Hl. Geistes verbiete ein heiliges Kirchenrecht. „Zwischen der formalen Natur des Rechts und dem lebendigen Machthandeln Gottes in der Gemeinde und in der Welt klafft ein unendlicher qualitativer Unterschied" (S. 60). Ein evangelisches Kirchenrecht ist eine Kirchenordnung aus dem Glauben. „Die kirchliche Rechtsetzung ist ein Gehorsams- und Bekenntnisakt der Kirche zu ihrem Herrn. Sie drückt darin aus, was sie glaubt und was sie nicht glaubt. In diesem Sinn gehört das Kirchenrecht zur Sichtbarkeit der Ekklesia" (S. 60).
Das Verdikt des Verfassers trifft aber nicht nur das heilige Recht der römischen Kirche, sondern ebenso das öffentliche und heilige Amt des Protestantismus wie auch die kalvinistische Theokratie. „Denn auch hier wurde im Laufe der orthodoxen Entwicklung der Rechtssatz, weil er göttliches Recht enthält, als Glaubenssatz gehalten" (S. 65). Die subjektivistische Auflösung des Kirchenbegriffs in Pietismus und Aufklärung, auf Grund dessen das Recht der Kirche zum Recht des Vereins wird, empfängt ihre Korrektur erst unter den Keulenschlägen des deutschen Kirchenkampfes. Man gewinnt die Einsicht in die prinzipielle Einheit von Botschaft und Gestalt der Kirche und wendet sich vom Anstaltsbegriff der Kirche

zum Korporationsbegriff. Da dem Verfasser das Kirchenrecht eine Frucht der Theologie ist, leitet er aus theologischen Einsichten im dritten Abschnitt sieben Grundsätze für das Kirchenrecht ab.

1. Die Rechtsorganisation soll die Glaubensgemeinschaft abbilden. Die Glaubensgemeinde stellt die Rechtskirche auf „aus Gründen des kreatürlichen Realismus" (S. 76). Der Sinn der Rechtsorganisation der Kirche ist es, Ordnung des Gottesdienstes zu sein. Die Glaubensgemeinde ist die Sinnstruktur der Rechtskirche, die Rechtsgemeinschaft ist die Hausordnung der Glaubensgemeinschaft. Die Satzung ist menschlich, steht aber auf göttlichem Hintergrund; sie ist notwendig, aber nicht heilsnotwendig.

2. Das evangelische Kirchenrecht ist ius humanum. Aber in diesem menschlichen Recht zeigt sich der Glaube oder Unglaube der Gemeinde, die es geschaffen. „Eine Rechtskirche bedeutet wohl oder übel ein Bekenntnis" (S. 96).

3. Das Kirchenrecht ist Ordnung des Gottesdienstes. Es ist die Rechtsordnung der Kultgemeinde – Kirche. „Der Wille, Christus und den Seinen zugezählt zu werden, umfaßt auch die Bereitschaft, die rechtskirchliche Ordnung zu achten . . . Die Rechtsordnung ordnet die Kirche zwingend. Dem Rechtsbefehl entgeht nur, wer die Versammlung der Gläubigen verläßt" (S. 114).
Daraus leitet der Verfasser wichtige Folgerungen über das Verhältnis von Verfassung und Bekenntnis in der Kirche, von Staat und Kirche u. a. ab, vor allem den Satz: Was bekenntniswidrig ist, das ist in der Kirche rechtswidrig. Bezüglich des Öffentlichkeitswillens der Kirche fallen gewichtige Worte gegen die innerkirchlichen Anhänger der Freikirche.
„Es ist geistlicher Snobismus, den Untergang des konstantinischen Bündnisses zwischen Staat und Kirche als Anbruch eines neuen christlichen Zeitalters zu feiern. Es handelt sich da heute nicht um die Befreiung aus einer Umklammerung der Kirche durch den Staat, sondern um die Preisgabe der Öffentlichkeit an den Staat . . ." (S. 146).

4. Die Kirchenmitgliedschaft muß lebendige Verpflichtung sein. Die Befolgung der Kirchenordnung soll die rechtliche Mitgliedschaft in der Kirche bedingen. Die Taufe ist keine conditio sine qua non für sie, wenn auch ihr Mangel „abnorm" ist. Aus der Taufe ergeben sich keine Rechtsansprüche an den Getauften. Die rechtliche Kirchenmitgliedschaft folgt der Taufe erst nach. „In der Taufe liegt nämlich die religiöse Verpflichtung, die rechtliche Kirchgenössigkeit aufzunehmen" (S. 160).

5. Das Gemeindeprinzip. Die Kirche besteht aus nachbarlichen Gemeinden. Im Gemeindeprinzip verbinden sich allgemeines Priestertum und die menschliche Gegebenheit nachbarlicher Wohnung.

6. Das ökumenische landeskirchliche Prinzip. Der Verfasser glaubt zu einer Einheit der gespaltenen (nicht-katholischen) Christenheit nur auf dem Weg über rechtliche Ordnungen kommen zu können. Es soll eine Föderation der verschiedenen Denominationen gebildet werden, die einzelne iura in sacra an eine gemeinsame Instanz übertragen.

7. Das institutionelle Element in der Kirche. Die amtliche Organisation der Rechtskirche hat nach dem Verfasser keine andere Aufgabe, als die Rechtsgestalt jener charismatischen Ordnung zu sein, die der Hl. Geist der Glaubensgemeinschaft gibt.
Dieser Überblick mag zeigen, daß es sich um ein mutiges und durchaus eigenwilliges Buch handelt. Hier wird viel abgebaut, was bisher zum eisernen Bestand der anderen Seite zu gehören schien. Es wird aber auch auf unserer Seite zum Überdenken mancher Position Anlaß geben.

München Georg May

## Missionswissenschaft

Glazik, Josef, MSC, *Die russisch-orthodoxe Heidenmission seit Peter dem Großen.* Ein missionsgeschichtlicher Versuch nach russischen Quellen und Darstellungen. (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte. Veröffentlichungen des internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen. Hrsg. von Thomas Ohm OSB unter Mitarbeit von Max Bierbaum und Benno Biermann OP. Heft 19). Münster, Aschendorff, 1954. Gr.-8°, XXXVI u. 270 S. 3 Übersichtskarten. – Kart. DM 19,80.

Die fleißige Erstlingsarbeit macht einen vorzüglichen Eindruck. Sie bietet überraschende Einsichten. Bislang wußten wir nicht allzuviel über das Missionswerk der russisch-orthodoxen Kirche. In ihr hatte von jeher nicht nur die pneumatisch-mystische Geistigkeit, sondern auch die missionarische Aktivität eine sichere Heimstätte. Im Gegensatz zu den andern schismatischen Gemeinschaften blieb in der russischen Kirche der Missionsgeist durch die Jahrhunderte hindurch lebendig und wirksam, allerdings in einer ausgesprochen russischen und besonderen orthodoxen Ausprägung. Die phantastische Entfaltung des ursprünglich bedeutungslosen warägo-slawischen Gemeinwesens am Dnjepr, der Kiewer Rus, über den osteuropäischen Raum bis zum Ural und der Vorstoß durch ganz Nordasien hindurch, so daß Großrußland ein Sechstel der Erde umfaßt, ist

einmalig in der Geschichte der Menschheit. Dieses riesige Gebiet vom Nordkap bis zum Kaukasus, vom Dnjepr bis nach Ostsibirien wurde von der russischen Kirche für die Orthodoxie gewonnen. Auf weite Strecken hin handelte es sich allerdingsmehr um eine räumliche und äußerliche Erschließung als um eine tiefe missionarische Durchdringung. Es waren in der Hauptsache Kolonisten- und Mönchsmissionare im politischen Auftrag der Zaren. Außerhalb der Landesgrenzen finden wir russische Missionare in China, Korea und Japan am Werk. Durch Erschließung und Ausschöpfung eines größeren Quellenmaterials, was sicherlich möglich, zugestandenermaßen allerdings recht schwierig ist, könnte das Gesamtbild zweifellos noch farbiger und gültiger gezeichnet werden. Es wäre zu wünschen, daß der junge Gelehrte seinem Forschungsgebiet treu bliebe und uns noch mit weiteren Arbeiten über die Missionstheorie und Missionsmethode der russischen Kirche, sowie mit Studien über die fast unerforschte Missionsgeschichte vor Peter d. Großen beschenken möge.

München Suso Brechter

Ohm, Thomas, OSB, *Wichtige Daten der Missionsgeschichte.* (Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Hrsg. von Thomas Ohm OSB., Heft 4.) Münster, Aschendorff, 1956. 8°, 200 S. – Kart. DM 12,50.

Die einst führende „Katholische Missionsgeschichte" von J. Schmidlin ist seit langer Zeit vergriffen, aber auch auf weite Strecken ihn heute überholt und veraltet, so daß tatsächlich ein echtes Bedürfnis nach einer kritischen, ideenreichen und stoffgesättigten Darstellung der allgemeinen Missionsgeschichte besteht. Als vorläufigen Behelf und Ersatz begrüßen wir das hier vorliegende neue Buch von Thomas Ohm. Die Übersicht ist nach chronologisch-geographischen Gesichtspunkten durchsichtig klar periodisiert, den Hauptepochen der Entwicklung ist jeweils eine kurze und in der Hauptsache zutreffende Charakteristik vorangestellt, der Anteil des Protestantismus und der orthodoxen Kirche am Missionswerk wird gebührend berücksichtigt, die drucktechnische Darbietung der Tabellen schließlich kann als vollendet bezeichnet werden. Rezensent darf jedoch nicht verschweigen, daß das ganze Konglomerat von Zahlen und Angaben offenbar ziemlich zufällig und willkürlich zustande gekommen ist; feste wissenschaftliche Prinzipien, nach denen das missionsgeschichtliche Gesamtmaterial hätte durchgearbeitet werden müssen, scheinen nirgendwo auf. Noch bedenklicher ist, daß die gegebenen Daten und Zahlen keineswegs immer zuverlässig und vertrauenswürdig sind. So wird man nicht selten keine oder keine richtige Auskunft erhalten. Laut Vorwort (S. 4) haben an der Zusammenstellung „verschiedene Gelehrte mitgearbeitet", – und viele Köche verderben den Brei. Das Buch wird als wissenschaftliches Handwerkszeug für den kritischen Fachhistoriker kaum dienlich sein können, einem weiteren Kreis von Missionsfreunden, Religionslehrern usw. ist es jedoch sehr zu empfehlen.

München Suso Brechter